ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

Vol. XLIII MCMLXX Fasc. 2.º: julio-diciembre

SUMARIO

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)
FACULTAD DE TEOLOGÍA DE BARCELONA

Barcelona. — MCMLXXI

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

REVISTA DE CIENCIAS ECLESIÁSTICAS

2 FASCÍCULOS AL AÑO

EDITORES

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)
FACULTAD DE TEOLOGÍA, SECCIÓN SAN PACIANO

Precio anual de suscripción:

Para España: 300 pesetas
Para el extranjero: 380 pesetas

ADMINISTRACIÓN

EDITORIAL BALMES
Durán y Bas, 11. — BARCELONA - 2

LAS SENSACIONES ORGÁNICAS Y SU INFLUJO GNOSEOLÓGICO, EN LA DOCTRINA DE DESCARTES

Una síntesis orgánica del pensamiento de un autor sobre un aspecto particular de su doctrina, que permita un sereno juicio de la misma, supone y exige un conocimiento analítico cabal de sus obras. A todas luces, un trabajo de esta índole no está ahora a nuestro alcance, ni es propiamente el fin que nos proponemos. Nuestra aportación será más modesta. Es simplemente la presentación del resultado de la lectura de unas obras de Descartes y de algunos comentarios a las mismas.

La inteligencia de un punto determinado no será fácil sin enmarcarlo en el conjunto; ello postula una visión panorámica de la problemática filosófica de Descartes, que ofrezca los hitos que implican su posición sobre las sensaciones. Por lo cual dividimos la presente monografía en los siguientes apartados:

I. El racionalismo cartesiano.
II. Relación entre alma y cuerpo.
III. Las impresiones orgánicas y el alma.
IV. Influjo de las sensaciones en la conducta.
V. Influjo de las sensaciones en el conocimiento intelectual. Conclusión.

La psicología de Descartes no se presenta en un tratado orgánico del autor, sino implicada en la teoría del conocimiento y en la moral. En nuestro estudio prescindimos en la práctica de la relación ética — explanada en el *Tratado de las pasiones del alma* —. Estudiamos unos datos psicológicos en relación con la

gnoseología cartesiana, cuyas bases se encuentran particularmente en las ***Meditaciones metafísicas,*** en el ***Discurso del método,*** en los *Principios de Filosofía.*

I. El racionalismo cartesiano

No hay hombre que no tenga su filosofía. Para conocerla se dan dos vías de acceso, su vida y sus palabras, que normalmente suelen acoplarse armónicamente. Si esto es verdad en general, lo es singularmente en el caso del filósofo francés, en el que la vida fue el desarrollo mismo de su filosofía. Su método racionalista es la manifestación lógica de un hombre que vivió en la soledad, alejado del ajetreo ciudadano, dedicado a reflexiones principalmente introspectivas [1], resolviéndose a «no buscar otra ciencia que la que pudiera encontrar en sí mismo, o bien en el gran libro del mundo» [2].

En efecto, la búsqueda de un conocimiento riguroso y autosuficiente marca la personalidad de Descartes como filósofo, e incluso como científico, pues «los verdaderos fundamentos del saber no podían ser, según él, nada muerto ni abstracto, sino que cada uno debía poderlos encontrar en el fondo de sí mismo» [3]. Y esto es lo que intentó en su vida.

Esta actitud autosuficiente le enfrentó con el pasado filosófico [4], del cual tenía un conocimiento superficial [5]. El desprecio por sus antepasados en el quehacer filosófico apenas si encuentra una excepción para Platón; y con espíritu adolescente, inconsciente de su dependencia de autores precedentes, se presentó como un reformador de la filosofía [6], aún cristiana [7], si bien, como buen cre-

[1] René Descartes, *Discours de la Méthode. Sixième partie. Oeuvres et Lettres. Introductions, Chronologie, Bibliographie, Notes* par Andre Bridoux. Bibliothèque nrf. de la Pléiade, Éditions Gallimard (Bruges, 1966), pp. 169-171. Ch. Renouvier, *Descartes,* Ed. Espasa Calpe, Col. Austral (Buenos Aires), 1950, p. 29.

[2] René Descartes, *Discours de la Méthode,* p. 131.

[3] Pérez Ballestar, *Discurso del Método.* Traducido y prologado por el Dr. Pérez Ballestar, Ed. Fama (Barcelona, 1953), p. 27. Cf. René Descartes, *Discours de la Méthode. Première partie,* pp. 131-132.

[4] Cf. René Descartes, *Discours de la Méthode,* pp. 173-174.

[5] Ch. Renouvier, ob. cit., p. 28.

[6] A. Álvarez de Linera, A., *Las relaciones entre el alma y el cuerpo en Descartes y santo Tomás,* «Revista de Filosofía» 6 (1947) 113-122.

[7] René Descartes, *Règles pour la Direction de l'Esprit.* Règle III, p. 42.

yente, sometió sus doctrinas al magisterio de la Iglesia [8]. Su talento innovador le lleva a escribir respecto de nuestro tema con retintín de originalidad: «Nada pone tan de manifiesto cuán defectuosas son las ciencias que recibimos de los antiguos como lo que éstos han escrito de las pasiones...» [9].

Sin embargo, la originalidad del sistema cartesiano es totalmente discutible [10], pues es clara su dependencia de Platón [11], san Agustín [12], Toledo, Suárez, Gómez Pereira y Francisco Sánchez [13] — como luego comprobaremos en algunos detalles —.

El punto de arranque del racionalismo de Descartes queda sintetizado en el siguiente texto:

«Cuanto he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos; ahora bien: he experimentado en distintas ocasiones que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse por completo de quienes nos han engañado alguna vez» [14].

De aquí surge la duda — excepto en la fe [15] —, y con la duda por guía emprende el ascenso en solitario hacia la verdad y la certeza, para plantearse en distinto orden los tres temas de la filosofía medieval: el mundo, el alma y Dios. Ante la inseguridad de la naturaleza ofrecida por los sentidos se refugia en el hombre, en sí mismo; quien mientras duda piensa, y que aunque pueda

[8] René Descartes, *Les principes de la Philosophie. Quatrième partie*, 207, página 670.

[9] René Descartes, *Les passions de l'âme. Première partie*, art. 1, p. 695.

[10] J. Miguez, *Prólogo a las pasiones del alma*. Ed. Aguilar (Buenos Aires, 1963). Etienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Deuxième partie des «Études de Philosophie médiévale»*. Librairie Philosophique J. Vrin (París, 1951), 344 pp.

[11] Confróntense los textos de *Méditations touchant la première Philosophie. Méditation Cinquième*, pp. 310-312, con Platon, *Menon*, 81 a-81 b.

[12] San Agustín, *Soliloquium*, II, 1, 1; II, 3. *De Trinitate*, X, 10, 14; *De Vera Religione*, 39, 73; *De Trinitate*, XV, 12, 21. Cf. Etienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Especialmente *Appendices*, Chapitre premier: *Descartes, saint Augustin et Campanelle*, páginas 259-268.

[13] Francisco Sánchez, *Quod nihil scitur* (1576). «Comencé a buscar algo que mi mente conociera, y no encontré nada donde descansar; en nada encontré juicio recto; me encerré en mí mismo, y cuanto más pensaba, más dudaba.» Luego concluye: «certus sum me nunc quae scribo cogitare».

[14] René Descartes, *Méditations touchant la Première Philosophie. Première Méditation*, p. 268. Trad. cit., p. 204; cf. ibid., pról., p. 197.

[15] René Descartes, *Les principes de la Philosophie. Première partie des principes de la connaissance humaine*, 25, p. 582; 76, p. 610.

errar en el camino de la verdad, no puede menos de pensar que quien yerra es él mismo, y por ende existe: «cogito, ergo sum». Ha logrado la primera verdad cierta [16], y en su examen detenido descubre el criterio para reconocer otras verdades: la idea clara y distinta, con absoluta prescindencia de los aportes de los sentidos [17]. Extrae además otra conclusión importante, aunque desorbitada: «En eso conocí que yo era una substancia cuya única esencia o naturaleza no es sino pensar... independiente de lugar y cosa material alguna, más fácil de conocer que el cuerpo» [18].

Con la posesión de estas verdades intenta recuperar el mundo, pero tiene que dar un gran rodeo, porque ¿«el pensamiento de todas estas cosas» no es quizás un engaño de un genio maligno? [19] A través de la demostración de la existencia de Dios, a partir de la idea innata de un ente perfectísimo [20], que es sabio, veraz y bondadoso, establece un puente entre el conocimiento humano y el mundo circundante que no conoce intuitivamente [21]; conocimiento que no es una identidad intencional o aprehensión inmaterial del ser trascendente, sino sólo su imagen inmanente desvinculada del objeto conocido. «Desprovisto el hombre del único camino de acceso intuitivo a la realidad, que es la experiencia, el conocimiento de la inteligencia queda despojado de su nota constitu-

[16] Esta primera verdad cierta se refiere al orden del conocimiento, no al de la naturaleza: «*Que nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir. ...Je pense, donc je suis* ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre». *Les principes de la Philosophie*, 7, p. 573. En el n. 10 el mismo Descartes nos explica el sentido de estas palabras suyas citadas: «...et lorsque j'ai dit que cette proposition: *je pense, donc je suis*, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autres choses semblables; mais, à cause que ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'elles dussent être mises ici en compte». Pág. 575.

[17] O. N. Derisi, *El racionalismo, raíz del sistema cartesiano*, en «Pensamiento» 6 (1950) 131-145, 133.

[18] René Descartes, *Discours de la Méthode. Quatrième partie. Preuves de l'existence de Dieu et de l'âme humaine ou fondements de la métaphysique*, página 148. Trad. cit. p. 100.

[19] René Descartes, *Méditations touchant la première Philosophie. Première Méditation*. p. 272. Trad. cit., pp. 206-208.

[20] Ibid., p. 295. Trad. cit., pp. 223, 246.

[21] Ibid., p. 316. Trad. cit., 247-249.

tiva misma, que es la aprehensión o identidad intencional con el objeto y reducido a una pura representación del mismo» [22].

Es en este sentido en el que aparece la parcial dependencia de Descartes respecto de Suárez, cuyas *Disputationes metaphysicae* había conocido [23]. El Doctor Eximio admitía que podemos llegar al conocimiento intelectual sin necesidad de las especies sensibles. Pero no sería exacto apoyar el racionalismo cartesiano en el inciso suareciano; Descartes depende del innatismo platónico, matizado por el agustinismo de Gómez Pereira [24], de donde la triple distinción de ideas innatas, adquiridas y fácticas: «Discurriendo de este modo, entre esas ideas, veo que unas me parecen nacidas conmigo, y otras, extrañas y procedentes de fuera, y otras, en fin, hechas inventadas por mí mismo» [25]. Mas las ideas innatas no son reminiscencia de una preexistencia, sino «nacidas conmigo» y «puestas... por la naturaleza» [26], las cuales, por ser de procedencia

[22] O. N. DERISI, art. cit., p. 134.

[23] J. ECHARRI, *Un influjo español desconocido en la formación del sistema cartesiano*, «Pensamiento» 6 (1950) 293, 305.

[24] MENÉNDEZ PELAYO, *La ciencia española*, pp. 318, 350-351. Gómez Pereira había escrito casi un siglo antes que Descartes: «Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est; ergo ego sum» (p. 381). «Actus intellectus idem (est) cum anima» (p. 353).

[25] RENÉ DESCARTES, *Méditations touchant la premiñre Philosophie. Méditation troisième*, p. 287. *Meditaciones metafísicas*. trad. y pról. de José Bergua, Ed. Ibéricas (Madrid), p. 221.

[26] RENÉ DESCARTES, *Les principes de la Philosophie. Seconde partie. Des principes des choses matérielles*, 3, p. 612. Trad.: *Los principios de la Filosofía*, Ed. Losada (Buenos Aires, 1951), p. 38.

[27] RENÉ DESCARTES, *Discours de la Méthode. Quatrième partie. Preuves de l'existence de Dieu et de l'âme humaine ou fondements de la métaphysique*, página 612. Trad. cit., p. 612.

[28] RENÉ DESCARTES, *Discours de la Méthode. Quatrième partie*, pp. 149-152. *La Dioptrique, Discours quatrième*, p. 203. «Observandum praeterea animam nullis imaginibus ab objectis ad cerebrum missis egere ut sentiat, contra quam communiter philosophi nostri statuerunt.»

Gómez Pereira afirmaba que la noción de lo espiritual no puede venir de lo corpóreo a través de los sentidos. «La experiencia de cada uno demuestra que el entendimiento puede alcanzar lo universal sin la consideración de ningún fantasma.» Cf. MENÉNDEZ PELAYO, ob. cit., pp. 350-353.

[29] RENÉ DESCARTES, *Les principes de la Philosophie. Première partie. Des principes de la connaissance humaine*, 20, 580. Trad. cit., p. 13. *Discours de la Méthode. Quatrième partie. Preuves de l'existence de Dieu et de l'âme humaine ou des fondements de la Métaphysique*, p. 153. Trad. cit., pp. 102. 106-107. *Méditations touchant la première Philosophie. Méditation troisième. De Dieu; qu'il existe*, p. 299. Trad. cit., p. 232; item, p. 246; item, p. 246. *Méditation cinquième. De l'essence des choses matérieces; et, derechef de Dieu, qu'il existe*, páginas 153-154.

divina, son verdaderas[27], sin pasar por los sentidos[28]: como las ideas de Dios y del alma[29], las principales leyes de la naturaleza[30] y los principios matemáticos[31].

Cuando empiezo a descubrirlas, no me parece que aprendo algo nuevo, sino más bien que recuerdo lo que ya sabía; es decir, que me apercibo de cosas, que ya estaban en mi espíritu, si bien no había dirigido aún mi pensamiento hacia ellas[32].

Los sentidos — como después tendremos ocasión de constatar ampliamente — avivan las ideas de las cosas que solos no pueden verificar[33]. Por ello el innatismo cartesiano no se dirige a un mundo de ideas puras, sino que las ideas corresponden como mera representación — no intencional — al mundo real exterior, dadas las sabiduría y veracidad divinas, que ejercen la función de enlace entre lo inmanente racional y el ser objetivo, trascendente[34].

Del contenido de este mundo del pensamiento, la substancia pensante, frente al contenido del mundo material, la substancia extensa, surge el problema de armonizarlos. Las dos esferas de la realidad no tienen contacto ni semejanza entre sí. ¿Cómo se comunican? A través de Dios, quien, siendo fundamento ontológico de ambas substancias finitas, efectúa la imposible comunicación y salvaguarda la mutua correspondencia. El criterio de verdad de su método, basado en la claridad y distinción, le lleva a rechazar las cualidades objetivas de la materia, como figura, tamaño, color, etc., y asimismo la noción de energía o fuerza por ser confusa, para quedarse con la extensión y el movimiento,

[30] René Descartes, *Discours de la Méthode. Cinquième partie. Ordre des questions de Physique*, pp. 153-154. Trad. cit., p. 116.

[31] Ibid., *Sixième partie. Choses requises pour aller plus avant en la recherche de la nature*. Trad. cit., p. 156. Cf. la nota 179 del Dr. Pérez Ballestar.

[32] René Descartes, *Méditations touchant la première Philosophie. Méditation cinquième. De l'essence des choses matérielles; et, derechef de Dieu, qu'il existe*, p. 310. Trad. cit., pp. 243-244.

[33] René Descartes, *Discours de la Méthode. Quatrième partie. Preuves de l'existence de Dieu et de l'âme humaine ou fondements de la métaphysique*, página 151. Trad. cit., p. 108: «Sino que hay aún esta diferencia, que el sentido de la vista no nos asegura la verdad de sus objetos menos de lo que lo hacen los del olfato o del oído; por el contrario, ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos podrían jamás certificarnos de cosa alguna si no interviniera nuestro entendimiento».

[34] O. N. Derisi, art. cit., p. 137.

atributos que permiten «conocer» las substancias corpóreas.

Y como sucede en todo racionalismo — Demócrito es un claro paradigma —, despojado del contacto directo con la realidad a través de la experiencia de los sentidos, establece paradójicamente un mecanismo rígido que dirige los movimientos de toda substancia extensa [35]. Y así, en el orden dinámico el alma, que define como pensamiento en acción, es principio de todo lo consciente identificando lo sensible con lo intelectual; el alma no es principio de lo vegetativo, que se regula por puro juego mecánimo [36]. Ésta es precisamente la doctrina de Platón, quien ya enseñaba que el *noûs* es principio de sólo lo consciente [37].

Entonces, ¿qué relación media entre el alma y el cuerpo del hombre?

II. Relación entre alma y cuerpo

Descartes suponía que el alma y el cuerpo — pensamiento y extensión —, por ser substancias irreductibles la una a la otra, no implican influjos alternativos. Sin embargo, no podía negar el hecho de la experiencia cotidiana de que a las excitaciones orgánicas de los sentidos siguen las sensaciones, que él llama «pensamientos», y los considera actos exclusivos del alma; ni puede negar que los actos volitivos de la mente tienen repercusión en los movimientos corporales. Era inevitable en esta situación tender un cable de unión, siquiera accidental o artificial, entre ambas substancias [38].

Con tono de inseguridad, habitual cuando se refiere a lo corporal, escribe:

Puede concluirse que cierto cuerpo está más estrechamente unido

[35] J. Muñoz, *La esencia de la mente humana, según Descartes*, «Pensamiento», 6 (1950) 147. Como aparece en el *Tratado de las pasiones*, en el movimiento de los espíritus animales.

[36] René Descartes, *Oeuvres* (París, Ed. Adam et Tannety, 1897), vol. IV, p. 113, carta 347: «Cogitationis nomine, intelligo illa omnia quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum nobis in conscientia est».

[37] J. Muñoz, art. cit., p. 198. Cf. Descartes, *Les Passios de l'âme*. Première Partie, art. 2. Trad. cit., art. 2.

[38] A. Álvarez de Linera, *Las relaciones entre el alma y el cuerpo en Descartes y santo Tomás*, «Revista de Filosofía» 6 (1947) 116.

a nuestra mente que los demás cuerpos, por el hecho de que advertimos sin lugar a dudas que los dolores y otras sensaciones nos llegan de improviso; la mente tiene conciencia de que no proviene de ella sola, ni puede corresponderle por el solo hecho de ser cosa pensante, mas tan sólo por estar unida a otra cosa extensa y móvil, que se llama cuerpo humano [39].

El texto precedente exige resolver la unión del alma con el cuerpo según el pensamiento cartesiano, en su doble vertiente estática y operativa.

Descartes afirma la unión del binomio cuerpo-alma, pero no la unidad del compuesto humano. Y es que, a pesar de ciertas afirmaciones ambiguas, la conclusión de la unión substancial entre ambos es imposible en su sistema racionalista; porque al describir y delimitar el yo como «algo que piensa», cuya «esencia consiste sólo en ser algo que piensa, o en ser una substancia cuya esencia o naturaleza toda es sólo pensar» [40], resulta cierto no solamente que el alma es «entera y verdaderamente distinta del cuerpo», sino que se excluye del yo la parte corporal del hombre. Incluso en la forma de hablar da la impresión de referirse a dos subsistentes diversos, correlativos a las dos substancias cartesianas: «Es preciso que (el alma) esté añadida y unida más estrechamente a él (el cuerpo), para tener además unos mismos sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros, y componer así un verdadero hombre» [41]. Las expresiones de unidad van siempre mitigadas: «Me enseña la naturaleza, por medio de esos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su barco, sino tan estrechamente unido, confundido y mezclado con él, que formo un solo todo con mi cuerpo» [42]. Habla

[39] René Descartes, *Les principes de la Philosophie. Seconde partie. Des principes des choses matérielles*, 2, p. 612. Trad. cit., p. 38.

[40] Ibid., *Méditation sixième*, p. 323. Trad. cit., p. 255. Cf. *Discours de la Méthode. Cinquième partie*, p. 157. *Méditations touchant la première Philosophie. Préface*. Este prefacio no fue traducido en las ediciones de 1647. Véase la traducción de Clerselier (1661), en René Descartes, *Méditations Métaphysiques*. Presses Universitaires de France (París, 1966), p. 14. Item, *Les principes de la Philosophie. Première partie. Des principes de la connaissance humaine*, páginas 595-601.

[41] René Descartes, *Discours de la Méthode. Cinquième partie. Ordre des questions de Physique*, p. 166. Trad. cit., p. 145.

[42] René Descartes, *Méditations touchant la première Philosophie. Méditation sixième. De l'existence des choses matérielles et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme*, p. 326. Trad. cit., p. 257.

asimismo de la «estrecha alianza» [43], y repetidas veces de la sede principal del alma [44].

Descartes, para no contradecirse en su mecanismo apriorístico, afirma que el cuerpo es una máquina cuyo impulso es el calor sin llama que aspira el movimiento; el alma no es principio vital, ya que su presencia en el cuerpo está condicionada por la manifestación de la vida que es el calor y el consiguiente movimiento. No es la ausencia del alma la que causa la muerte, sino que aquélla se retira al corromperse las partes del cuerpo por falta de calor [45].

Para Descartes, como para Platón, al no constituir cuerpo y alma partes constitutivas del hombre como materia y forma [46], no se integran en una unión substancial, sino meramente accidental [47].

Esa dualidad de substancias del cuerpo y del alma, y la unión íntima, pero accidental, se pone de manifiesto en la distinción de atribuciones operativas a la extensión móvil y al pensamiento y sus actuaciones contrapuestas, «enemistades». Para Descartes no se dan acciones mixtas de lo corporal y del pensamiento [48], sino dualidad de funciones. Cuerpo y alma son considerados como dos principios de actividad. El cuerpo es principio del movimiento y del calor, atribuibles a cualquier cuerpo inanimado; mientras que el alma es principio de «todo lo que hay en nosotros, que no concebimos en modo alguno pueda pertenecr a un cuerpo» [49], que es el pensamiento, entendido en modo platónico de conciencia.

Al asignar de esta manera el movimiento a la substancia extensa — el cuerpo — con el fuego interno por principio, elimina entre el nivel orgánico y el nivel intelectual el nivel sensitivo repartido apriorísticamente entre ambos. De lo que se sigue la incardinación al orden del pensar del nivel sensible, consciente, como

[43] RENÉ DESCARTES, *Les passions de l'âme. Première partie*, art. 28, p. 326. Trad. cit.

[44] Item, part. 34, p. 714. Trad. cit.

[45] *Les Passions de l'âme. Première partie*, art. 5, pp. 696-697; art. 6, p. 697; art. 7, pp. 697-698. Trad. cit.

[46] SANTO TOMÁS, *Q. de anima*, a. 1, ad 12 m.

[47] J. MIGUEZ, *Prólogo a Las pasiones del alma*. Ed. Aguilar (Buenos Aires, 1963), página 24.

[48] J. MIGUEZ, ob. cit., p. 24.

[49] RENÉ DESCARTES, *Les passions de l'âme. Première partie*, art. 3, p. 696; art. 4, p. 696; art. 5, pp. 696-697. *Méditations touchant la première Philosophie. Méditation sixième. De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme*, pp. 329-334. Trad. cit., pp. 254-255.

distintivo del pensamiento de la mente «añadida» al cuerpo[50]. Otra conclusión se desprende además: aunque «ningún sujeto obra más inmediatamente contra nuestra alma que el cuerpo al que está unida»[51], con todo, la interacción de ambos principios operativos es indirecta[52].

Posición coherente, con su doctrina sobre los animales y la irreductibilidad de las substancias extensa y pensante. Los irracionales quedan reducidos en su doctrina a máquinas orgánicas, con muy limitada capacidad de adaptación al medio ambiente; desaparece por tanto en los animales el nivel sensible. El cuerpo humano, el hombre, se distingue de ellos por el lenguaje y porque la razón «es un instrumento universal que puede servir en toda clase de ocasiones» de adaptación al ambiente y sus más diversas circunstancias[53]. (Con lo cual entra en contradicción con su teoría general de desconfianza de los sentidos; pues estos «dos medios ciertos para reconocer» la distinción nos vienen testificados inmediatamente por los órganos sensibles.)

Por otra parte, como el alma no vivifica al cuerpo, puede Descartes afirmar, en un mismo texto, «que el alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo», pero que «el alma es de una naturaleza que no tiene relación alguna con la extensión ni con las dimensiones o con las propiedades de la materia de que el cuerpo se compone»[54].

En consecuencia, entre las actividades del alma y las del cuerpo no se da una relación de causalidad intrínseca, sino una concordancia temporal[55], que exigirá, para su posible integración en el conocimiento intelectual, la intervención de la sabiduría y veracidad divinas.

[50] Item, p. 255. Cf. *Méditation deuxième*, p. 278. Trad. cit., pp. 211-212. *Les principes de la Philosophie. Première partie. Des principes de la connaissance humaine*, pp. 573-574. Trad. cit., p. 9.

[51] René Descartes, *Les passions de l'âme. Première partie*, art. 2, p. 696.

[52] Ibid, art. 41, p. 715.

[53] René Descartes, *Discours de la Méthode. Cinquième partie. Ordre des questions de Physique*, p. 165. Trad. cit., pp. 141-143. Negando el nivel sensible de los animales, ¿cómo puede explicar el aprendizaje en los mismos? El mecanismo no satisface, pues siempre darían idénticas respuestas. Cf. *Les passions de l'âme. Première partie*, art. 50. pp. 721-722.

[54] Ibid., art. 30, p. 710.

[55] Item, carta a la princesa Elisabeth, París, julio de 1647: «Car la constitution de notre corps est telle, que certains mouvements suivent en lui naturelle-

El enlace de ambas substancias lo titula Descartes «cómo obran uno contra otro el alma y el cuerpo». El entronque tiene lugar en la glándula pineal — hipófisis —, sede principal del alma, constituida en la doctrina del filósofo en centro integrador y coordinador de las impresiones orgánicas y de los movimientos-respuesta musculares, que se transmiten por los espíritus animales — entidades biológicas de corte medieval —. Estos espíritus discurren a gran velocidad por los nervios, constituido en canales conductores, no actuando por bio-química. La glándula puede ser movida por los espíritus de tan diversa manera como distintos son los objetos sensibles; y los diversos movimientos de la pineal provocan en el alma igual número de percepciones, «y recíprocamente la máquina del cuerpo está constituida de tal modo que, por el simple hecho de que esta glándula es diversamente movida por el alma o por cualquier otra causa que pueda serlo, impulsa los espíritus que los conduce por los nervios a los músculos, mediante lo cual hace mover los miembros» [56]. Seguidamente ilustra su exposición con el ejemplo de la visión de un animal que se acerca.

Despojado el hombre de una unidad substancial entre alma y cuerpo, y suprimido el nivel sensible, aparece la incomprensible paradoja de un mecanismo orgánico que actuando «inmediatamente (?) contra el alma, le hace ver la figura del animal» [57].

¿Qué significación tienen, pues, las impresiones orgánicas en la doctrina cartesiana?

III. El alma y las impresiones orgánicas

Descartes no escribió propiamente un tratado sistemático de psicología, ni siquiera tuvo presente una amplia problemática psicológica. Forjó sus escritos con una clara orientación ética o gnoseológica. Ello dificulta el examen de su pensamiento en sentido estrictamente psicológico. Añádase a ello la constante imprecisión terminológica que aparece en sus escritos por capítulo doble: su propia opinión de originalidad y su oposición a los antecesores.

ment de certaines pensées: comme on voit que la rougeur du visage suit de la honte, les larmes de la compassion, et le ris de la joie». Ob. cit., p. 1.280.

[56] René Descartes, *Les passions de l'âme. Première partie*, art. 34, p. 712.

[57] Ibid, art. 35, p. 713.

En el *Tratado de las pasiones del alma,* de 1649, es donde el autor, al ofrecer unas reflexiones relacionadas con la moral y la unión del alma con el cuerpo [58], presenta más datos para el presente apartado. Este libro es obra de un filósofo, que con base experimental apreciable tamizada por su método ofrece una autobiografía psicológica de orientación ética [59].

Las impresiones orgánicas van unidas en Descartes con las pasiones del alma, entendidas como estados conscientes de la mente provocados por movimientos orgánicos, que se transmiten por medio del movimiento de la glándula pineal. No son para él, como para santo Tomás, los movimientos de respuesta de la conciencia sensible o apetito sensitivo ante los estímulos del medio favorable o adverso. Las pasiones cartesianas dicen relación al cuerpo, pero se hallan solamente en el alma, única que puede testificar su existencia.

La aparente *simplificación* de Descartes reduce su doctrina psicológica de implicaciones entre lo «pensante» y «la máquina del cuerpo» a un laberinto impracticable de conceptos y terminología. Nos parece que el intento más viable de esclarecimiento es construir un esquema de las operaciones del alma, o «pensamientos», según el *Tratado de las pasiones del alma.*

Los «pensamientos» pueden ser:

a) *acciones del alma,* que llama también *voluntades,* que, provenientes del alma, parecen no depender sino de ella misma.

b) *pasiones del alma,* llamadas *percepciones* o conocimientos, que,
   a') suscitándose en nosotros (= alma),
   b') 1, no provienen del alma
   2, y siempre los recibe de las cosas que son representadas (?) por ellas [60].

a) *Las voluntades* pueden ser:
   a') acciones inmanentes del alma, ya que terminan en ella misma

[58] Pérez Ballestar, Pról. citado, p. 21.
[59] J. Miguez, Pról. cit., pp. 30, 37.
[60] René Descartes, *Les passions de l'âme. Première partie,* art. 17, p. 704.

— a manera de actos elícitos, de voluntad, como amar a Dios,
— a manera de actos imperados por la voluntad al entendimiento, es decir, actos intelectuales, como aplicar el pensamiento a un objeto no material.

b') acciones que trascienden al cuerpo y en él terminan, como la voluntad de pasear [61].

b) A su vez, las *percepciones* pueden ser causadas

a') por *el alma,* y en este caso responde

— a la conciencia de las voluntades del alma, captadas por la inteligencia,
— a la conciencia de las imaginaciones voluntarias (o creadoras),
— a la conciencia (refleja) de los pensamientos que sólo dependen del alma;

b') causadas por el cuerpo, con intervención de los nervios y no de la voluntad; y en este caso son fruto

— de huellas de impresiones anteriores,
— de ilusiones de los sueños,
— de divagaciones en vigilia [62].

Estas últimas percepciones ocasionadas por el sistema nervioso se refieren a tres objetos distintos:

1. a los objetos exteriores a nuestro cuerpo,
2. a nuestro propio cuerpo — en funcionamiento orgánico —,
3. a nuestra alma en conjunción con el cuerpo [63].

1. Las percepciones relacionadas con los objetos exteriores son producidas por los objetos propios de los sentidos, los cuales provocan movimientos en los órganos de los sentidos exteriores, que por los nervios se transmiten al cerebro y la glándula pineal; movimientos de la glándula que hacen que el alma sienta. La luz

[61] Ibid., art. 18, p. 705.
[62] Ibid., art. 19, p. 705; art. 20, p. 705; art. 21, p. 706.
[63] Ibid., art. 22, pp. 706-707. *Les principes de la Philosophie. Seconde partie. Des principes des choses matérielles,* art. 3, p. 612. Trad. cit., p. 38.

de una antorcha o el sonido de una campana causan dos movimientos asimismo dispares [64].

2. Las percepciones referidas al cuerpo son las del hambre y sed, de los apetitos naturales y de afecciones de calor, dolor, frío en cuanto se hallan en los miembros corporales. Tales sensaciones se transmiten por los mismos nervios que las sensaciones de los objetos externos [65]. Las sensaciones de los objetos externos y del cuerpo, siendo verdaderas pasiones en sentido general, no son las que examina Descartes, sino las que

3. Se refieren a nuestra alma en unión con el cuerpo, cuyos efectos se sienten como del alma misma y de los cuales no suele conocerse ninguna causa próxima (externa) como en el caso de la alegría o de la cólera [66].

Descartes añade a modo de conclusión que las sensaciones en su *veracidad* no dependen tanto del término *a quo,* o principio excitante de las mismas — los nervios excitados por los objetos exteriores o del movimiento fortuito de los espíritus —, cuanto del término *ad quem* o conciencia de las mismas; pues, pudiendo ser engañosas en el primer sentido, en el segundo son siempre verdaderas, ya que son claras y distintas [67].

Es conveniente constatar la identidad de doctrina en este punto con Gómez Pereira. Este autor profesa la teoría de que la sensación — bajo cuyo nombre entiende las percepciones — no se verifica sin la atención del alma, ni puede confundirse con la impresión o afección del órgano. La sensación no nace del objeto y de la facultad sensitiva, sino que es una modificación o *modus se habendi* del alma [68].

La definición que ofrece, con ser confusa, es coherente con la división anterior:

Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de todos los demás pensamientos de la misma, creo que se puede en general definirlas como percepciones, o los sentimientos, o las emo-

64 Ibid., art. 23, pp. 706-707.
65 Ibid., art. 24, p. 707.
66 Ibid., art. 25, pp. 707-708.
67 Ibid., art. 26, p. 708. *Les principes de la Philosophie. Première partie. Des principes de la connaissance humaine*, art. 68, p. 604. Trad. cit., p. 31.
68 MENÉNDEZ PELAYO, ob. cit., p. 357.

ciones del alma, que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, sostenidas y fortificadas por alvún movimiento de los espíritus [69].

Las aclaraciones a la definición, cotejadas con lugares paralelos, nos permitirán precisar la vacilante terminología del filósofo.

El término «percepción» puede designar tomado en sentido amplio toda clase de actos conscientes — pensamientos según Descartes —, sean voliciones o intelecciones, confusos y oscuros en razón de la «estrecha alianza entre el alma y el cuerpo»; mas en sentido restringido expresa sólo conocimientos evidentes, claros y distintos [70]. La palabra «sentimientos» indica asimismo sensaciones recibidas o causadas en el alma, que han llegado a un nivel consciente. Por su parte, «emociones» señala el modo cómo alcanzan al alma agitándola y conmoviéndola [71].

Estas percepciones, sentimientos y emociones en su término *a quo* no llegan al nivel de la *evidencia,* porque al no proceder del alma misma tienen su origen como causa próxima en el movimiento de los espíritus, haciendo caso omiso de las impresiones sensoriales respecto de los objetos exteriores y de las afecciones corporales — causa remota —; movimientos y afecciones que al no ser conscientes pertenecen a la mecánica del cuerpo [72].

Así, las emociones interiores (voluntad elícita, pensamientos intelectuales), que sólo se suscitan en el alma por el alma misma, difieren de las *sensaciones,* que dependen siempre e inmediatamente del movimiento de los espíritus [73].

El aspecto de las sensaciones consideradas en su término consciente, percibidas en sí mismas clara y distintamente, y por tanto verdaderas, prescindiendo de su punto de partida sensorial, le facilita el camino para afirmar que «sentir significa lo mismo que pensar», pues «con el nombre de pensamiento entiendo todo lo que ocurre en nosotros estando nosotros conscientes, hasta donde hay

[69] RENÉ DESCARTES, *Les passions de l'âme. Première partie*, art. 27, pp. 708-709.

[70] J. MIGUEZ, Pról. cit., p. 26.

[71] RENÉ DESCARTES, *Les passions de l'âme. Première partie*, art. 28, p. 709.

[72] Ibid., art. 29, p. 709.

[73] RENÉ DESCARTES, *Les principes de la Philosophie Quatrième partie*, art. 189. p. 654. Trad. cit., p. 231: «Y estas diversas afecciones de la mente o pensamientos que resultan inmediatamente de esos movimientos se llaman percepciones de los sentidos, o, como decimos vulgarmente. sensaciones». Cf. *Les passions de l'âme*, art. 149, p. 767.

en nosotros conciencia de estos hechos»[74]. En efecto, si la sensación es referida a la «sensación misma o conciencia es plenamente cierta, pues entonces se refiere a la mente, que es la única que siente o piensa que ve o anda» (ibid.). En pocas palabras: la facultad de sentir, como la de imaginar, no es del cuerpo, como opinaban «los que filosofaron sin método», sino del alma, y sólo son modos distintos del único «pensar»[75]. Más adelante explicaremos la diferencia *modal* entre pensar, imaginar y sentir.

Es curiosa la coincidencia también en este punto de Descartes con Platón y Gómez Pereira, según los cuales no hay distinción entre la facultad sensitiva y la intelectiva; no siendo facultad orgánica la fantasía, ni distinguiéndose la imaginación de la esencia del alma[76].

De lo que antecede se desprende fácilmente la negación del nivel sensible — ya mencionada en el apartado anterior —. La posición es tan explícita que preferimos transcribir los textos cartesianos, limitándonos a subrayar lo más significativo.

Consisten todos los combates que acostumbramos imaginar entre la parte inferior del alma que llamamos sensitiva y la superior, que es la razonable, o bien entre los apetitos naturales y la voluntad; *pues* no hay en nosotros nada más que un alma, y esta alma no tiene en sí misma ninguna diversidad de partes: *la misma que es a la vez sensitiva y razonable,* y todos sus *apetitos* son *voluntades*[77].

He aquí el orden que me parece el mejor para enumerar las pasiones. Sé que en ella me alejo de la opinión de cuantos han escrito sobre esto, pero mi discrepancia está muy justificada. Pues ellos deducen su enumeración de que distinguen en la parte sensitiva del alma dos apetitos, que llaman respectivamente *concupiscible* e *irascible*. Y como yo no encuentro en el alma ninguna distinción de partes, como ya he dicho...[78].

[74] Ibid., *Première partie. Des principes de la connaissance humaine*, art. 9, página 574. Cf. Carta a la princesa Elisabeth, París, julio de 1647. Ob. cit., p. 1.280.

[75] Item, *Les principes de la Philosophie, Première partie. Des principes de la connaissance humaine*, 12, p. 576. Trad. cit., p. 10. *Méditations touchant la première Philosophie. Méditation sixième. De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme*, p. 326. Trad. cit., página 255. CH. RENOUVIER, *Descartes*, Ed. Espasa Calpe, Col. Austral (Buenos Aires), 1950, p. 71.

[76] S. TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 6, ad 3 m. «Opinio Platonis fuit quod sentire est operatio animae propria, sicut intelligere». Cf. PLATÓN, *Teeteto*, c. 29, y *Timeo*, c. 15.

[77] Item, *Les passions de l'âme*, art. 47, p. 719.

[78] Ibid., art. 68, p. 727.

El nivel sensible lo reparte Descartes entre el racional-pensamiento y el mecánico-corporal, zanjando así la unidad del compuesto humano. Es más, hay que entender que la misma sensación sucumbe ante el dominio de la *cogitatio* [79]. Mientras santo Tomás extiende la conciencia a lo sensible, Descartes la limita al *pensamiento* [80].

Al suprimir el enlace natural de lo sensible entre lo orgánico y lo racional, cabe preguntarse por el hecho y la *manera* de la comunicación mutua. Las explicaciones mecanicistas no son satisfactorias ni en cuanto a lo sensorial ni en cuanto al entronque con lo racional.

Admite siete sentidos, dos interiores, el apetito natural para satisfacer las necesidades corporales y el sentido de las afecciones o pasiones; y cinco exteriores, el tacto, el gusto, el olfato, el oído y la vista [81].

Sin entrar en detalles que superarían los límites de nuestro intento, Descartes enseña que los movimientos orgánicos provocados por los objetos exteriores se integran en el cerebro y en la glándula pineal a través de los nervios, que no actúan en forma bioquímica, sino a modo de canales conductores de los espíritus; entes biológicos que se mueven con gran rapidez. E igualmente desde cerebro o glándula se transmiten estos espíritus a los músculos, originando así el movimiento-respuesta de forma adecuada [82].

Es de notar la deficiente descripción fisiológica del sistema nervioso — tubitos, canales — y un mecanicismo orgánico inadmisibles: los espíritus «que suben en línea recta al cerebro» [83], el fuego

[79] M. SÁNCHEZ VEGA, *Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereira y Renato Descartes*, «Revista de Filosofía» 13 (1954) 424.

[80] S. TOMÁS, *Q. de anima*, a. 19, ad 1m. «Potentiae animae sensitivae non sunt de essentia animae, sed sunt proprietates naturales compositi quidem ut subjecti, animae vero ut principii.»

[81] RENÉ DESCARTES, *Les principes de la Philosophie. Quatrième partie*, arts. 190-195, pp. 654-658. Trad. cit., pp. 231-234.

[82] Item, *Méditations touchant la première Philosophie. Méditation sixième. De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme*. Trad. cit., pp. 262-264. *Discours de la Méthode. Cinquième partie. Ordre des questions de la Physique*, p. 163. Trad. cit.; «Espíritus animales, que como un viento muy sutil, o más bien como una llama muy pura y muy viva, que, subiendo continuamente en gran abundancia desde el corazón al cerebro, desde ahí van a parar a los músculos a través de losn ervios». Cf. *Les passions de l'âme*, art. 12, p. 701; art. 13, p. 702; art. 15, p. 703.

[83] Item, *Les passions de l'âme*, art. 10, p. 699.

del corazón que es principio corporal del movimiento de los miembros [84], el movimiento de los músculos por el movimiento de los espíritus [85]. Con todo, ciertas observaciones ofrecen un carácter rigurosamente experimental de correlaciones psicosomáticas [86].

Tampoco es satisfactoria la manera de conexión entre lo orgánico-mecanicista y lo cogitivo-racional. Al limitar la conciencia al término final de las percepciones en la hipófisis, único punto donde tienen lugar propiamente las sensaciones [87], la glándula resulta el asiento del sentido común [88]. Con ello la pineal es el centro integrador y difusor de las acciones del cuerpo con sus recíprocas «pasiones» [89], puesto que a través de la múltiple capacidad de movimientos provocados por los espíritus puede notificar al alma, y movida la glándula por ésta puede impulsar a aquéllos hacia los miembros [90]. De esta manera, tales movimientos determinan toda suerte de «percepciones», «sentimientos» y «emociones» que son como un caudal ofrecido al alma [91]; y, en definitiva, no serían más que epifenómenos de la bio-mecánica corporal [92].

No es menos chocante la razón aducida para probar que la glándula mencionada es la sede principal del alma, y en la que opera sus funciones inmediatamente [93]: porque al ser única «se puede concebir fácilmente que estas imágenes u otras impresiones (de los órganos dobles) se juntan en esta glándula por medio de los sentidos» [94].

Aunque deficiente y prejuzgada la posición de descartes, su teoría de las sensaciones tiene una finalidad, que resume del modo siguiente:

[84] Item, art. 8, pp. 698-699.
[85] Ibid., art. 11, pp. 100-701.
[86] J. MIGUEZ, Pról. cit., p. 36. RENÉ DESCARTES, *Les passions de l'âme*, art. 72, páginas 728-729; art. 102, pp. 742-743.
[87] RENÉ DESCARTES, *Les principes de la Philosophie. Quatrième partie*, Art. 198, pp. 660-661. Trad. cit., p. 236.
[88] CH. RENOUVIER, *Descartes*, Ed. Espasa Calpe (Col. Austral (Buenos Aires, 1950), p. 130.
[89] L. BRUNSCHWICG, *Descartes*, Ed. Sudamericana (Buenos Aires, 1939), p. 94.
[90] RENÉ DESCARTES, *Les passions de l'âme*, art. 34, pp. 733-734. Cf. nota 87.
[91] J. MIGUEZ, Pról. cit., p. 27. RENÉ DESCARTES, *Les passions de l'âme*, art. 33, páginas 711-712.
[92] L. BRUNSCHWICG, ob. cit., p. 94.
[93] RENÉ DESCARTES, *Les passions de l'âme*, art. 31, pp. 710-711.
[94] Ibid., art. 32, p. 711.

Es preciso observar que el principal efecto de todas las pasiones en los hombres es que incitan y disponen su alma a querer las cosas para las cuales preparan sus cuerpos; de suerte que el sentimiento del miedo incita a huir, el del valor a luchar, y así en otros casos [95].

De donde se desprende lógicamente la pregunta: ¿qué relación guardan las sensaciones con la conducta?

IV. Influjo de las sensaciones en la conducta

Tomemos el término *sensaciones* en sentido cartesiano, es decir, consciente en su término, percibida clara y distintamente, asegurada su veracidad interior por la existencia y perfección divina [96].

En el *Tratado de las pasiones del alma,* que más que un tratado de moral lo es de medicina, el Dios que Descartes invoca allí es como un segundo Dios; Dios de la finalidad orgánica que se ha tomado el cuidado de acomodar las sensaciones a nuestras necesidades, de modo que les correspondan los movimientos más favorables a nuestra salud [97].

Descartes admite que las impresiones sensoriales provocan en el cerebro un doble curso de movimientos: uno mecánico «funcional», por ejemplo de defensa, en el que sin intervención del alma los entes biológicos diminutos son enviados a los miembros para el movimiento de huida; otro se transmite al alma excitando el sentimiento adecuado que refuerce voluntariamente el movimiento mecánico [98]. — Correspondería a los movimientos instintivo y reflejo.

En todo el *tratado de las pasiones,* y en los lugares paralelos, queda claramente explicada la teoría de la funcionalidad de las pasiones — sensaciones — del alma respecto de lo útil o nocivo al cuerpo, y su conducta de protección del mismo [99].

[95] Ibid., art. 40, p. 715.

[96] Item, *Discours de la Méthode. Quatrième partie. Preuves de l'existence de Dieu et de l'âme humaine ou fondements de la Métaphysique,* p. 151. Trad. cit., página 109.

[97] L. Brunschwicg, ob. cit., pp. 90-91.

[98] René Descartes, *Les passions de l'âme,* art. 13, p. 702; art. 16, p. 704; art. 36, pp. 713-714; art. 38, p. 714; art. 40, p. 715.

[99] Ibid., art. 92, pp. 738-739.

Léase a modo de ejemplo el siguiente texto:

Observo, además, que los objetos que mueven los sentidos no excitan en nosotros diversas pasiones en razón de todas las diversidades que hay en ello, sino sólo en razón de las diversas maneras como pueden dañarnos o beneficiarnos, o bien en general ser importantes; y que el comportamiento de todas las pasiones consiste únicamente en disponer al alma a querer las cosas que la naturaleza nos prescribe como útiles, y a persistir en esta voluntad [100].

Así la pasión del amor conduce a unirnos con los objetos «que parecen» convenientes [101], y el odio a separarse de lo que se presentan como nocivos [102]; comportamiento que es similar en todas las pasiones de corte cartesiano descritas en la segunda parte del tratado citado.

En la mente del filósofo bretón está claro el finalismo de las sensaciones como aviso al alma para que voluntariamente colabore al bien del cuerpo:

Es de observar que, según la naturaleza, todas (las pasiones-sensaciones) se refieren al cuerpo, y sólo afectan al alma cuando ésta se une a aquél; de suerte que su función natural es incitar al alma a consentir y contribuir a los actos que pueden servir para conservar el cuerpo o hacerlo de alguna manera más perfecto... Sólo el sentimiento del dolor que experimenta el alma advierte a ésta inmediatamente de las cosas que dañan al cuerpo [103].

Esta posición concuerda con la «lógica» cartesiana y su método de ascenso a la verdad y sus criterios provisionales de conducta.

En primer lugar, la sensación consciente por el hecho de ser clara y distinta — asegurada por Dios — es verdadera en sí misma, y, por tanto, puede actuar con seguridad en cuanto la voluntad — acción del alma — debe provocar movimientos corporales. Mas, dado que estas sensaciones tienen lugar partiendo de los sentidos, que pueden ser engañados, para regular la conducta de las «voluntades del alma sobre el cuerpo», debemos servirnos de la experiencia y de la razón para distinguir el bien del mal y conocer su

[100] Ibid., art. 52, p. 723. Cf. art. 36, pp. 713-714; art. 40, p. 715.
[101] Ibid., art. 79, p. 732.
[102] Ibid., art. 80, p. 732.
[103] Ibid., art. 137, p. 759. Cf. art. 89, pp. 736-737; art. 94, pp. 739-740.

justo valor, a fin de no tomar uno por otros y no dejarnos llevar de nada con exceso»[104].

Sin embargo, lo que no queda claro es el paso de la impresión sensorial, transmitida por simple movimiento, al concepto de útil o nocivo, y la conducta subsiguiente. Estos equilibrios necesariamente deben desplomarse en la contradicción de la interacción entre las substancias pensante y extensa, de por sí irreductibles. Ya que toda conducta exige un conocimiento del medio trascendente al sujeto, al establecer Descartes la imposibilidad de la comunicación directa del pensamiento con la extensión, no hace más que rebatir sus propias posiciones. En efecto, ¿cómo puede hablar de la utilidad o nocividad de los cuerpos trascendentes, cuya existencia es imposible conocer por los sentidos?

> Bastará advertir que las percepciones de los sentidos no se refieren sino a la conjunción del cuerpo humano con la mente, y que nos muestra ordinariamente en qué pueden serle útiles o dañinos los cuerpos externos; pero no nos enseñan, sino a veces y por accidente, cómo existen en sí mismos[105].

Dado que, incluso en la conducta a partir de las sensaciones o pasiones del alma, debe entrar en juego el sistema racionalista, formulemos una última cuestión: ¿qué papel desempeñan en el racionalismo cartesiano las sensaciones, respecto del conocimiento intelectivo del mundo externo?

V. Influjo de las sensaciones en el conocimiento intelectual

La descoonfianza de Descartes en la veracidad de los sentidos es la base negativa de su racionalismo. Sin embargo, concede que «alguna vez y por accidente» nos transmiten algo del mundo exterior o trascendente a la *cogitatio*. En este apartado intentaremos dilucidar cómo entiende este influjo accidental y esporádico de las sensaciones en el conocimiento intelectual.

[104] Ibid., art. 138, pp. 759-760. Cf. art. 50, pp. 721-722.
[105] Item, *Les principes de la Philosophie. Seconde partie. Des principes des choses matérielles*, 3, p. 612. Trad. cit., p. 38.

La duda

En la sexta *Meditación* da un resumen de la teoría aristotélico-escolástica, que indica bien a las claras su conocimiento de la misma: «que no había en mi espíritu idea alguna que no hubiera pasado antes por mis sentidos» [106], reconociendo así la existencia de cualidades objetivas en los cuerpos exteriores, y la veracidad informativa de los sentidos.

Por cierto influjo suareciano, y principalmente por su dependencia de Gómez Pereira, su sistema racionalista le lleva a dudar de los sentidos como fuente de conocimientos válidos. Ellos han sido portadores de engaños; por otra parte, los ensueños nos ofrecen las mismas imágenes que en estado de vigilia [107]. Con la desconfianza en los sentidos surge la desconexión y el desconocimiento del mundo exterior [108].

Mas, su desconfianza primera, metódica [109], va disminuyendo poco a poco. Pues, mientras por una parte las impresiones de los sentidos no ofrecen en principio mayor garantía que los ensueños, y si alguna tienen se debe a la intervención divina [110], y por otra la mayoría de las veces los sentidos no constatan en modo alguno la existencia de las cosas materiales, ni siquiera la del propio cuerpo humano [111]; paulatinamente, contando con el método, los sentidos recuperan algo su posición de fuentes del conocimiento. Sin prescindir de la intervención garantizadora de Dios, la memoria puede engarzar juntas solamente las percepciones de vigilia, con lo que se distinguen de los ensueños; además, los sentidos se pueden cotejar entre sí en su función indicadora, ayudados de la memoria y sobre todo de la razón [112].

[106] *Item, Méditations touchant la première Philosophie. Médtiation sixième. De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et corps de l'homme*, p. 321. Trad. cit., pp. 252-253.

[107] Ibid., pp. 322-323. Trad. cit., p. 254.

[108] Item, *Les principes de la Philosophie. Première partie. Des principes de la connaissance humaine*, 4, p. 572. Trad. cit., pp. 7-8.

[109] Item, *Discours de la Méthode. Quatrième partie. Preuves de l'existence de Dieu et de l'âme humaine ou fondements de la Méthaphysique*, p. 151. Trad. citada, p. 98.

[110] Ibid., p. 301. Trad. cit., p. 109. O. Hamelin, *Le système de Descartes* (París, 1921), pp. 145-146, 238.

[111] Ibid., pp. 150-151. Trad. cit., pp. 106-108.

[112] Item, *Méditations touchant la première Philosophie. Méditation sixième.*

Con todo ello llega a la noción de *experiencia,* como combinación y purificación *racional* de los diversos datos de los sentidos [113].

Los sentidos, fuentes de conocimiento

Descartes admite que los sentidos exteriores e interiores son de alguna manera fuente de conocimiento, por cuanto las «ideas» (imágenes sensibles) derivan de los objetos que afectan a los órganos de los sentidos [114]. Efectivamente, después de aseverar que las facultades de imaginar y de sentir no se distinguen más que como modos de la de entender, ya que en su concepto formal enuncian «una suerte de intelección», escribe:

> Sobre todo esto, no puedo dudar que hay en mí una facultad pasiva de sentir, es decir, de recibir y reconocer las ideas de las cosas sensibles. Pero sería inútil para mí esa facultad y no podría yo usar de ella, si no hubiera también el mí, o en alguna otra cosa, otra facultad activa capaz de formar y producir esas ideas... Preciso es... que se halle esa facultad en alguna substancia diferente de mí, en la cual esté contenida formal o eminentemente toda la realidad que hay objetivamente en las ideas producidas por esa facultad. Y bien, esa substancia es o un cuerpo... o Dios mismo o alguna otra criatura más noble que el cuerpo... Mas he aquí que, no siendo Dios capaz de engañar, es notorio que no me envía esas ideas inmediatamente por sí mismo, ni tampoco por medio de una criatura que posea la realidad de esas ideas no formalmente, sino sólo eminentemente. Pues, no habiéndome dado Dios ninguna facultad para conocer si ello es así, sino, por el contrario, una poderosa inclinación a creer que las ideas parten de las cosas corporales, no veo cómo podría justificarse el engaño si, en efecto, esas

De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme, pp. 325-326. Trad. cit., pp. 265-266. Cf. *Les principes de la Philosophie. Première partie. Des principes de la connaissance humaine*, 66, p. 603. Trad. cit., p. 30.

[113] Item, *Les principes de la Philosophie. Seconde partie. Des principes des choses matérielles*, 63, pp. 650-651. Ibid., *Troisième partie*, 6. Trad. cit., p. 70: «Auxiliada la vista por la razón, reconocemos que Mercurio dista del Sol más de doscientos diámetros de la Tierra...» Ibid., *Quatrième partie*, 200, pp. 662-663. Trad. cit., p. 238. *Les passions de l'âme*, art. 125, p. 752.

[114] RENÉ DESCARTES, *Oeuvres* (París, Ed. Adam et Tannety, 1897), vol. IV, páginas 113-114: «Il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions; et que ses idées sont misses en elle, partie par les objets qui touchent les sens, partie par les impressions qui sont dans le cerveau, et partie aussi par les dispositions qui ont precedé en l'âme même, et par le mouvement de sa volonté», carta 347. Cf. *Méditations touchant la première Philosophie. Méditation troisième. De Dieu; qu'il existe*, p. 289. *Les passions de l'âme*, art. 85, p. 735.

ideas partieran de otro punto, o fueren producto de otras causas y no de las cosas corporales; por todo lo cual hay que convenir que existen cosas corporales. Empero, quizá no sean enteramente como las percibimos mediante los sentidos, ya que hay muchas cosas que hacen que la percepción de los sentidos sea muy oscura y confusa [115].

Sin embargo, la desconfianza radical respecto de los datos de los sentidos subsiste, bien que mitigada. La explicación de la actitud del filósofo es la siguiente: Según Descartes, sólo debe admitirse por cierto y verdadero lo que es concebido *clara* y *distintamente*, es decir, que tiene suficiente fuerza para impresionar de forma precisamente separada de todo lo demás [116]. Ahora bien, siendo el sentir y el imaginar como el entender, diversos modos de percibir o pensar [117], los sentidos sólo pueden suscitar en el alma pensamientos *confusos* [118]; por lo mismo no se puede tomar como base de conocimiento verdadero de las cosas [119], ni como premisas de conclusiones ciertas de lo exterior [120].

Esta situación le exige salir de nuevo en defensa de los fueros de la *razón,* como único fundamento de la verdad.

Sea que estemos en vela, sea que durmamos, nunca debemos dejarnos persuadir sino por la evidencia de nuestra razón. Y debe notarse

[115] Item, *Méditation sixième. De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme,* p. 120. Trad. cit., p. 256. *Les principes de la Philosophie. Seconde partie. Des principes des choses matérielles,* art. 1, p. 211. Trad. cit., p. 37: «Nos parece ver claro que su idea (imagen sensible) nos adviene de cosas puestas fuera de nosotros a las que es absolutamente similar».

[116] Item, *Les principes de la Philosophie. Première partie. Des principes de la connaissance humaine,* art. 45, p. 109. Trad. cit., pp. 21-22: «Llamo (percepción) clara a aquella que está presente y manifiesta a la mente atenta, como decimos que vemos claramente las cosas que, presentes al ojo que las mira, lo impresionan con bastante fuerza y claridad. En cambio, llamo distinta a la que siendo clara está tan precisamente separada de todas las otras, que no contiene en sí absolutamente nada más que lo claro».

[117] Ibid., art. 23, pp. 581-582. Trad. cit., pp. 17-18.

[118] Ibid., *Quatrième partie. De la terre,* art. 197, p. 659. Trad. cit., p. 235. Véase el texto de la nota 123. Cf. Ch. Renouvier, *Descartes,* Ed. Espasa Calpe. Col. Austral (Buenos Aires, 1950), pp. 95-96.

[119] Item, *Première partie. Des principes de la connaissance humaine,* 30, páginas 584-585. Trad. cit., p. 17: «... Y si advirtiéramos qué sea claro y distinto en las sensaciones, qué en la vigilia, qué en el sueño, y lo distinguiéramos de lo confuso y oscuro, fácilmente reconoceríamos qué debe tenerse por verdadero en cada cosa».

[120] Item, *Méditations touchant la première Philosophie. Méditation sixième. De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme,* pp. 322-323. Trad. cit., p. 259.

que digo de nuestra razón y no en absoluto de nuestra imaginación ni de nuestros sentidos: como aunque veamos el sol muy claramente, no debemos por ello juzgar que no sea del tamaño con que lo vemos... Pues la razón no nos dicta que lo que vemos o imaginamos así sea verdadero, pero sí que nos indica que todas nuestras ideas o nociones deben tener cierto fundamento de verdad[121].

Las sensaciones, signos de la realidad

¿Qué papel desempeñan entonces la sensación o imaginación cartesianas, y en última instancia las imágenes sensoriales recibidas de los objetos exteriores en el problema noético?

Su posición es netamente platónica, aunque con algunos matices diferenciales. Para Platón, las sensaciones eran signos excitantes, que inducían al alma a recordar las ideas — innatas — contempladas en la preexistencia del espíritu antes de ser aprisionado en el cuerpo. Para Descartes, las sensaciones son signos confusos que excitan las ideas nacidas con el yo al unirse o «añadirse» al cuerpo. Veámoslo con mayor detalle.

En un texto citado anteriormente, afirmaba Descartes que los sentidos no nos enseñan sino *a veces* y *por accidente* como existen en sí mismos los cuerpos exteriores. Las percepciones-sensaciones, como maneras oscuras de pensar, no permiten conclusiones evidentes, pero promueven la atención de la mente hacia los objetos «representados» por las imágenes, si bien la sola razón puede responder de la verdad física[122].

Repárese en los siguientes textos:

> También se puede probar que nuestra alma es de tal índole, que los movimientos que ocurren en el cuerpo son por sí solos suficientes para hacer[illegible] tener toda clase de pensamientos, sin que sea necesario que en [illegible] haya nada semejante a aquello que le hacen concebir, y en particular que pueden excitar en ella esos pensamientos confusos que se llaman sentimientos[123].

Y lo que aquí hay que hacer notar bien es que mi percepción no

[121] Item, *Discours de la Méthode. Sixième partie. Choses requises pour aller plus avant en la recherche de la nature,* pp. 152-153. Trad. cit., pp. 111-112. *Troisième partie. Quelques règles de la morle tirée de la méthode,* p. 144. Trad. citada, p. 222.

[122] Ibid., p. 151. Trad. cit., p. 108. Cf. Ch. Renouvier, ob. cit., pp. 95-96.

[123] Item, *Les principes de la Philosophie. Quatrième partie. De la Terre,* p. 659. Trad. cit., p. 235.

es una visión, ni un tacto, ni una imaginación y no lo ha sido nunca, aunque antes lo pareciera, sino sólo una *inspección* del espíritu, que, en efecto, puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o clara y distinta, como lo es ahora, según que mi atención se dirija más o menos a las cosas que están en ella y la componen [124].

Conozco que... esos sentimientos o percepciones de los sentidos, que no me han sido dado sino para mostrar a mi espíritu las cosas que son convenientes o perjudiciales al compuesto de que forma parte y son para sus fines bastante claros y distintos, los uso, sin embargo, como si fueran reglas muy ciertas para conocer inmediatamente la esencia o naturaleza de los cuerpos, que están fuera de mí, aun cuando, ciertamente, nada pueden enseñarme que no sea oscuro y confuso [125].

La facultad de imaginar es una forma o modo de conocer, cuyos resultados no son plenamente *distintos*. La inteligencia y la imaginación difieren en la amplitud del campo cognoscitivo; pues, mientras la inteligencia abarca las ideas de la substancia pensante y de la substancia extensa, la imaginación es como una extensión de la facultad de conocer al cuerpo — lo cual implica contradicción en Descartes —, o como una aplicación del espíritu a las cosas materiales [126]. Los resultados de la imaginación son únicamente conjeturas:

De modo que esta manera de pensar difiere de la intelección pura, en que el espíritu, cuando concibe, entra en cierto modo en sí mismo y considera alguna de las ideas que tiene en sí; pero, cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo para considerar algo conforme a la idea que él mismo ha formado o recibido de los sentidos. Digo que concibo fácilmente, que la imaginación pueda formarse de esa manera, si es cierto que existen cuerpos; y no pudiendo encontrar otro camino que me explique cómo se forma, admito la conjetura probable de que hay cuerpos; pero esta conjetura es sólo probable, y aunque examino atentamente todas las cosas, no veo, sin embargo, que esta idea distinta que de la naturaleza corporal tengo en mi imaginación, pueda yo sacar

[124] Item, *Méditations touchant la première Philosophie. Méditation seconde. De la nature de l'esprit humain; et qu'il est plus aisé à connaitre que le corps*, p. 281. Trad. cit., pp. 215-216.

[125] Ibid, *Méditation sixième. De l'existence des choses matérielles et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme*, pp. 126-127. Trad. cit., p. 259. Sobre la concomitancia de la sensación y el pensamiento, véase *Les passions de l'âme*, art. 107, pp. 744-745; art. 136, p. 758.

[126] Ibid., pp. 111-112. Trad. cit., p. 250. Cf. *Les passions de l'âme*, art. 43, p. 716, funcionamiento mecanicista de la memoria. CH. RENOUVIER, ob. cit., p. 73.

argumento necesario y concluyente para afirmar la existencia de algún cuerpo [127].

Una vez más se hace tangible la similitud de doctrina con Gómez Pereira; similitud que atestigua asimismo, incluso por las metáforas, su ascendencia platónica. En gracia a la objetividad y brevedad transcribimos un texto del médico español:

> El alma racional que informa el cuerpo es semejante a un hombre encerrado en una cárcel, puesto dentro de un enrejado y sumergido en profundo sopor, del cual sólo le despierta algún golpe en el enrejado o algún objeto... que por alguna de las ventanas se le ofrece... Y si me preguntan de qué utilidad sirve el cuerpo al alma, puesto que no concurre a producir la sensación, ni la intelección, te responderé que sirve para *despertarla* y *excitarla,* porque mientras anda unida a este cuerpo corruptible no puede percibir nada sin que antes se verifique una alteración en cualquiera de los sentidos. Pero la *sensación* nace solamente del alma, y no debe confundirse con la *impresión* hecha por el objeto en el órgano [128].

El innatismo racionalista de Descartes sólo reconoce en las sensaciones una llamada de atención para fijar la mente en un objeto determinado. Sin embargo, no es coherente, pues al explicar cómo se forman los universales parte de las sensaciones, que mediante la abstracción en el espíritu se aplica a todos los individuos del mismo género, como la idea de triángulo [129].

Sintetizando, podríamos decir con Hamelin [130] que Descartes, en razón de su mecanicismo, está coligado a negar la realidad de las cualidades sensibles y a reconocer que todo lo que los órganos de los sentidos pueden aportar al alma son simples movimientos. Así, las cualidades sensibles corren el riesgo de perder toda realidad, incluso psicológica, y de no ser más que una manera confusa de percibir los movimientos del mundo exterior y de los órganos, y, en último término, las cualidades serían una realidad mera-

[127] Ibid., pp. 111-112. Trad. cit., p. 251.

[128] M. MENÉNDEZ PELAYO, *La ciencia española* (Madrid, 1969), pp. 379-380. Cf. M. SÁNCHEZ VEGA, *Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereira y Renato Descartes*, «Revista de Filosofía», 13 (19544) 410-411.

[129] RENÉ DESCARTES, *Les principes de la Philosophie. Première partie. Des principes de la connaissance humaine*, 49, p. 593. Trad. cit., p. 27.

[130] O. HAMELIN, *Le système de Descartes* (París, 1921), pp. 351 ss.

mente psicológica. A lo máximo, la mente sería incitada a representárselas por la terminación en ella, a través de la glándula, de ciertos movimientos.

En pocas palabras: el alma recibe de los sentidos signos y no representaciones; con lo que la percepción es una interpretación, o, mejor todavía, una construcción.

CONCLUSIÓN

Unas afirmaciones confusas que aparecen en la VI *Meditación* [131], nos dan pie a formular un juicio sobre la posición cartesiana: 1.ª Ordinariamente podemos apoyarnos en el testimonio de los sentidos. 2.ª El testimonio de los sentidos debe quedar sometido a la crítica por una comparación de las sensaciones entre sí, los hechos consignados en la memoria bajo la dirección suprema del entendimiento, siendo Dios fiador del testimonio de todas las facultades actuando de consuno.

Es decir, de la existencia de las cosas materiales, reconocida por formulación racionalista, Descartes se ha preocupado por un momento de establecer la relación empírica de los fenómenos captados por los sentidos [132]. Esta actitud es en el fondo idealista. Porque una vez que la razón se ha independizado de la experiencia en la aprensión de la realidad, no le queda otro acceso a la misma que la pura subjetividad. Ha perdido el contacto inmediato con la realidad. Es más, en esta posición el conocimiento intelectivo queda despojado de su característica constitutiva, la identidad intencional con el objeto conocido. Pues el mundo no nos es dado inmediatamente en el conocimiento intelectual; éste sólo llega hasta las esencias, hasta el ser transcendente, a través de la experiencia sensible [133].

Descartes incurre en la incongruencia de pensar que los sentidos nos indican las cualidades (útil o nocivo) de lo que nos rodea,

[131] Contra las cinco razones aducidas para dudar de los sentidos (*Méditation sixième*, pp. 322-323) opone los dos puntos indicados en el texto (*Méditation sixième*, pp. 325-334).

[132] O. HAMELIN, ob. cit., pp. 237-240.

[133] O. N. DERISI, *El racionalismo, raíz del sistema cartesiano*, «Pensamiento» 6 (1950) 133, 137.

sin que puedan testificarnos su existencia. Contrasta con la sensatez de santo Tomás al escribir concisamente: «Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu» [134].

El Angélico profesa la unión substancial del compuesto humano, en el que el alma es forma y el cuerpo es la materia. Ahora bien, no es el alma la que se subordina al cuerpo, sino éste a aquélla; y no teniendo el alma racional naturalmente innato el conocimiento de la verdad, como los ángeles, es necesario que lo adquiera por vía intuitiva de los sentidos de las cosas exteriores [135].

Esta dependencia de lo sensible en orden al conocimiento intelectivo alcanza los más altos niveles de abstracción:

> Impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori condungitur, aliquid intelligere in actu, *nisi convertendo se ad phantasmata*... Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intellegat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem [136].

Para Aristóteles y santo Tomás los sentidos en su nivel patentizan el ser y son el vehículo normal que posibilitan la abstracción y la intelección universal. Para Descartes, solamente la razón apuntalada por la veracidad de Dios — cuya existencia demuestra por un argumento deleznable — certifica la existencia del mundo real; una vez admitida la realidad por cálculo racionalista, intenta salvar la posible aportación de los sentidos al conocimiento intelectual, como signo excitante de las ideas innatas con el yo.

Mientras en el sistema cartesiano el acceso a la verdad queda establecido en jalones discontinuos, en santo Tomás resplandece un orden luminoso y continuo de ascenso a la verdad.

PEDRO RIBES MONTANÉ

[134] S. TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 6.
[135] Ibid., a. 5.
[136] Ibid., I, q. 87, a. 7; cf. I, q. 86, a. 1.

MODELS DE RELACIÓ FILOSOFIA-TEOLOGIA EN ALGUNS TEÒLEGS CATÒLICS DEL SEGLE XX

οὗ δὲ τὸ πνεῦμα Κυρίου ἐλευθερία
(2 Cor 3, 17)

No hem de cercar en aquest treball altre objecte que el que indica el nostre títol. ¿Com es realitza de diverses maneres en alguns teòlegs catòlics, del 1900 ençà, la relació viva entre pensament filosòfic i pensament teològic?

Els teòlegs que examinarem abracen una gamma molt diversa. Un tomista clàssic: Garrigou-Lagrange. Dos teòlegs centreuropeus de l'època de la «Nouvelle Théologie»: Rahner i Urs von Balthasar. Un destacat pensador cristià dialogant amb el marxisme: Dewart, home rebel al pensament neoescolàstic en el qual, però, sembla haver estat format pels seus representants més eminents.

A) Garrigou-Lagrange: un model de pensament teològic que accepta la distinció clara entre filosofia i teologia

¿Quin és l'estatut, l'autonomia, la funció i el caràcter de la filosofia respecte a la teologia, al pensament de Garrigou-Lagrange?

Estatut i autonomia: Camps delimitats - Ancilla Theologiae

1. En el pensament del P. Garrigou-Lagrange — i degut a la seva ascendència tomista —, els camps entre la filosofia i la teologia són ben delimitats. Hi ha distinció clara entre la raó i la fe. En aquest sentit, podem qualificar de «nestorià» el model de la relació filosofia-teologia del P. Garrigou-Lagrange.

2. Això porta a establir bé l'autonomia de la filosofia. En el seu camp la filosofia té com a principi intern i positiu la raó, de la qual es coneix l'abast i els límits [1].

Aquesta correspondència entre el camp de la filosofia i l'abast de la raó dóna consistència i seguretat al creient que actua com a filòsof segons aquest model neoescolàstic.

En efecte, el filòsof neoescolàstic experimenta la solidesa dels primers principis i la coherència del pensament metafísic:

> Nosaltres — diu el mateix P. Garrigou al pròleg — hem represès ací l'estudi dels primers principis (que l'ésser implica) en relació amb les proves clàssiques de l'existència de Déu [2].

El neoescolàstic experimenta també la bellesa arquitectònica de la metafísica neotomista. És suficient donar el testimoni d'un lector d'excepció: el cardenal Gasparri en la lletra d'aprovació a l'esmentat llibre, *Dieu,* lletra que pot servir per a psicoanalitzar tot un moment cultural eclesiàstic (1919) per la mentalitat que s'hi traslllueix:

> A través de *Dieu* es destaca en poderós relleu i en tota la seva amplada la lluminosa síntesi de la metafísica del Doctor Angèlic.

3. I, no obstant aquest desplegament de la raó, és sabut que la filosofia és «ancilla»: serventa de la teologia, que és ciència de la fe.

En efecte, la filosofia té com a norma extrínseca la fe: no sols com a norma extrínseca negativa — en el sentit que la fe tingui validesa crítica respecte al pensament filosòfic —, sinó com a norma extrínseca il·luminadora i àdhuc directiva. Tal és l'estatut que l'esmentat cardenal Gasparri estableix en la frase més significativa de la seva típica lletra:

> En el seu bell treball atent a exposar les qüestions apologètiques de la teologia fonamental contra les diverses formes de naturalisme contemporani, heu tingut cura d'afrontarles i desenvolupar-les *a la llum* i *sota la direcció* de la mateixa fe sobrenatural.

Vegi's, entre parèntesis, com aquesta frase ens forneix mate-

[1] GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu,* vol. I, pp. 208 i 211-215 (París, 1950).
[2] GARRIGOU-LAGRANGE, op. cit., pròleg.

rial per a l'estudi del vocabulari de l'època: *a*) Qüestions apologètiques; *b*) Diverses formes de *naturalisme; c*) *A la llum* de la fe; *sota la direcció* de la fe; *d*) Fe *«sobrenatural»*. És una època en la qual la distinció entre el natural i el sobrenatural, entre la raó i la fe, facilita la comprensió de la relació «nestoriana» entre filosofia i teologia.

4. Encara hem de precisar un altre sentit segons el qual la filosofia es comporta com a «serventa» de la teologia. És anomenada així no sols perquè, en general, treballa sota el guiatge de la fe, sinó perquè, en concret, aportarà els materials per a ser introduïts amb validesa racional dins l'edifici de la teologia sistemàtica. I ací es desenvoluparà la relació més íntima i travada entre la «senyora» i la «serventa».

Vegi's, en efecte, com *l'ancilla* aportarà els materials filosòfics que donaran consistència fonamentadora als tractats clàssics en teologia neoescolàstica:

a) Els atributs de Déu s'explicaran *filosòficament* «deduint-los del mateix ésser subsistent» [3].

La deducció general dels atributs es detindrà, és cert, davant la vida íntima de Déu (Trinitat). Aquesta serà tractada des de la fe: «la raison peut démontrer que la vie est en Dieu; la revélation *seule* peut nous faire connaître le mystère intime de la vie divine qui est le mystère de la Trinité» [4].

b) Però també en el Misteri Trinitari la filosofia ha prestat el seu servei. La Trinitat serà entesa a partir dels conceptes d'ésser absolut i d'ésser relatiu (processió-relació) aplicats a Déu [5]. Els conceptes de «natura», «subsistència», «persona», llargament elaborats per la filosofia, seran les columnes del tractat sobre Déu Tri. I més d'un autor el construirà a partir de l'anàlisi filosòfica dels esmentats conceptes [6].

c) L'Encarnació s'explicarà com la unió de les dues *fysis* en l'única *persona*, en el ben entès que tots dos conceptes — natura i persona — seran compresos segons les dades de la metafísica

[3] Id., op. cit., vol. II, p. 370.
[4] Id., op. cit., vol. I, p. 497.
[5] Id., op. cit., vol. II, pp. 497-512.
[6] JOHANNES RABENECK, *Das Geheimnis des dreipersönlichen Gottes* (Freiburg in Br., 1949).

grega, en tant que aquesta metafísica aconsegueix la qualificació de «perennis».

d) La Creació del món s'explicarà a partir del principi de raó suficient i de causalitat desplegats en la teoria de les quatre causes: material — en negatiu pel que respecta a la Creació —, eficient, formal i final [7].

e) El tractat *De Gratia* apareix tot ell estructurat sobre conceptes aristotèlics: qualitat i hàbit; apareix des de la primera línia recolzat en conceptes provinents de l'esmentada escola filosòfica, com la «forma permanens» i la «motio transiens», per a caracteritzar la gràcia «habitual» o l'«actual», i no cal dir com, en el mateix tractat, el concepte de «sobrenatural absolut», prescindint de nocions personalistes, apareix àmpliament explicat a partir de les causes formal, eficient i final, així com, també, teixit sobre la distinció entre substància i accident [8].

f) Pel que fa referència a l'Eucaristia, és suficient que recordem una de les qüestions, trasplantada sense més crítica des de la mateixa *Summa:* «Utrum quantitas dimensiva panis sit subjectum aliorum accidentium» [9], per a comprendre el matís cosmològic que marca tota l'exposició del Sagrament de la presència i el lliurament personal de Crist a la Comunitat.

5. La filosofia *ancilla*?. — ¿És realment *ancilla* la filosofia tal com ha entrat de fet en l'àmbit de la teologia neoescolàstica? Vet ací la paradoxa que volem aclarir. Perquè és cert que la filosofia és *ancilla,* tal com hem descrit ara mateix, però a la vegada és fonamentadora i configuradora de la teologia.

6. *La filosofia és fonamentadora.* — ¿Es vol una prova del *rol* fonamentador, importantíssim, que assumeix l'*ancilla*?

És el fet representat pel mateix llibre *Dieu.* Ja hem vist com, segons el cardenal Gasparri, el tema del llibre — Déu, objecte material i formal de la nostra fe — era desenvolupat a través d'una lluminosa explanació feta per la «serventa» que està a punt de tornar-se «senyora»: la metafísica del Doctor Angèlic. La preponderància *de facto* de què gaudeix la metafísica — capaç de

[7] GARRIGOU-LAGRANGE, op. cit., vol. I, p. 171.
[8] Id., *Tractatus de Gratia* (Torino, 1946), pp. 3, 7 i 90-116.
[9] Id., *De Eucharistia* (Torino, 1943), p. 161.

crear l'àmbit autònom de la *Teodicea* — bé val la humiliació que ella pateix quan se sent anomenar «ancilla».

Precisant: la metafísica pot establir — i de fet estableix — una doctrina positiva sobre «la natura de Déu i sobre els seus atributs».

En aquesta matèria l'autor s'ha lliurat a la «resolució de les antinòmies agnòstiques, tot recolzant-nos sobre la doctrina tomista de l'analogia ..., cosa que no és més que una ampliació del realisme moderat ... oposat al nominalisme dels agnòstics — de Maimònides en particular — i oposat també al realisme excessiu de Duns Scot» [10].

Prescindint ara del caràcter exclusiu, no dialogant, que aquesta filosofia té davant l'egregi apofàtic jueu i davant el franciscà escocès, notem, tan sols, que no es diu ni una paraula crítica sobre l'obertura de la Teodicea a la fe, sobre l'obertura de l'analogia *entis* a l'analogia *fidei*, és a dir, sobre la recíproca relació entre Creació i Revelació.

7. *La filosofia resulta, en definitiva, apologètica.* — La filosofia té, decididament, consistència, realisme i veritat *per ella mateixa*. No pel fet de ser segregada a l'interior d'una fe o d'una teologia, recolzada en la fe.

Per això la filosofia — en l'esquema neoescolstic — no sols és racional, sinó apologètica. És la bastida segura i, d'alguna manera, sustentadora de l'edifici teològic [11].

La intenció apologètica entra explícitament en els propòsits del P. Garrigou:

La demostrabilitat de l'existència de Déu ha estat explicada per la proposició corresponent del jurament antimodernista. Les proves del valor ontològic i del valor transcendent de les nocions primeres han estat aclarides i desenrotllades; i així mateix pel que fa referència a les fórmules del principi d'identitat i a *la defensa de la necessitat absoluta* dels principis de raó suficient, de causalitat, de finalitat». «Tot

[10] Id., *Dieu*, pròleg de la tercera edició.

[11] No és ara la nostra missió, que vol ser expositiva, de refutar o acceptar aquesta mentaritat. La nostra pròpia postura anirà apareixent al llarg d'aquestes pàgines. En canvi, sí que hem de mostrar que és aquesta la postura de G.-L.: «Nous nous sommes attachés à y résoudre les antinomies agnostiques *en nous appuyant* sur la doctrine thomiste de l'analogie», *Dieu*, l. c.

això portarà, evidentment, a establir el fonament de la nostra certesa racional de l'existència de Déu». (El subratllat és nostre.)

8. *La filosofia és científica i atorga estatut científic a la teologia.* — La bastida segura no solament és racional, sinó científica. La raó arriba a establir com a evidents els primers principis claus i fonamentadors que permetran a la ment humana d'assolir una certesa realista i objectiva, fornint, com hem dit, la base per a l'ascensió vàlida de la ment envers la suprema veritat: Déu.

La bastida segura queda establerta perquè es procedeix a una racionalització científica de la realitat — i, en el cas de la teologia especulativa, de les realitats de la fe — a base de les categories i de les nocions derivades dels primers principis. (Vegi's els textos del P. Garrigou, especialment l'esmentat abans.)

Per això no tota reflexió intellectual feta a l'interior de la fe podrà ser anomenada «Teologia especulativa», segons l'esquema neoescolàstic: Què és, en efecte, la teologia especulativa? És l'exposició organitzada dels misteris de la fe segons un sistema coherent, en el qual els grans principis metafísics — subordinats als suprems principis de la fe — aporten intelligibilitat coherent i analògica i, per tant, un cert grau de ciència.

9. *La filosofia adaptada al servei de la teologia és configuradora d'aquesta teologia.* — És alt el preu que la teologia ha pagat pels serveis de l'*ancilla*. L'ancilla no solament ha aportat una bastida racional al pensament teològic. Hi ha estructurat els Tractats.

Qui ha de determinar la forma de ser i la figura de la teologia? La filosofia? Solament la fe? ¿O potser — en aquesta mateixa línia — l'expressió de la fe, que és l'Escriptura entesa en la Tradició comunitària?

Vet ací el gran problema pràctic de la relació entre teologia i filosofia escolàstica. Hem vist a l'apartat 4, *a*)-*f*), com l'aportació de principis, categories i nocions filosòfiques fetes per la «serventa» configuraven els tractats i els edificaven al marge de categories del pensar, més pròximes potser a la mateixa fe, i que procedien de les mateixes dades de l'Escriptura (com és ara: gràcia increada) o d'una consideració més personalista de la realitat (com és ara: gratuïtat del «sobrenatural»).

10. *Finalment: La filosofia, adaptada al servei científic de la teologia, és una i no plural.*

És l'altra gran limitació de l'enfocament neoescolàstic del Pare Garrigou-Lagrange, tan generós, però tan criticat en vida pel seu afany polèmic. La seva filosofia pretén ser *la* veritable, en règim no plural. És la filosofia que té com a objecte formal, primer i adequat, l'ÉSSER, no pas el *fenomen* ni el *devenir.* Ella s'oposa, per tant, a la fenomenologia, igual que a la filosofia del devenir. (Vegi's, en efecte, a *Dieu,* la seva polèmica amb el Blondel de *l'Action* del 1893.)

Blondel volia substituir «l'abstracta i quimèrica *adequatio rei et intellectus* per una definició més concreta de veritat: *«l'adaequatio realis mentis et vitae»* [12].

Garrigou-Lagrange s'oposa, ja el 1919, a aquest corrent, com s'hi oposarà el 1948 quan s'adonarà que la «Nouvelle Théologie» — concretament el Balthasar del *Coeur du monde* — ha fet seva l'antiga definició blondeliana de veritat [13], on vindicarà la fixesa absoluta de la veritat tot citant el Denzinger 2058 contra el modernisme.

Garrigou-Lagrange polemitzarà amb les filosofies modernes. Cap d'elles no sabrà, segons l'egregi dominic, guardar els principis demostratius de l'existència de Déu. I sense aquesta *demostració* no hi ha sinó l'absurd:

> «O el veritable Déu o l'absurd», repetirà sovint el P. Garrigou, tot reprotxant a Blondel que «els principis generals de la seva filosofia no li permeten pas de mantenir la proposició del jurament antimodernista relativa a la *demostració* de l'existència de Déu» [14].

¿No és veritat que la crisi que ha afectat la neoescolàstica és, en gran part, deguda al fet que, davant l'esmentada alternativa: «O el veritable Déu o l'absurd» (que el P. Garrigou fa per dues vegades en el citat «Avant-propos»), la història de la filosofia ha afirmat recentment pels portaveus de l'existencialisme i també del positivisme lògic la seva preferència per l'absurd radical? I ¿no és hora de criticar-ho tot, ben mirat, tant l'alternativa triom-

[12] MAURICE BLONDEL, L'Action (París, 1893), p. 297.
[13] GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu,* vol. I, p. 49.
[14] Ibid., p. 50.

falista de Garrigou com, juntament, la preferència nihilista?

11. *Crítica.* — Pot haver ja quedat clar l'abast de la nostra crítica a la teologia filosòfica del P. Garrigou-Lagrange. No critiquem:

- Ni el fet d'ésser filosòfic, ni el seu abast metafísic.
- Ni la validesa dels primers principis metafísics. Al contrari: afirmem convençudament la seva validesa.
- Potser ni tan sols seria necessari criticar que es presentin aquests primers principis com a condició de possibilitat prèvia a la fe, mentre entenguéssim el mot «previ» com una prioritat lògica, no cronològica. No voldríem, en resum, negar la possibilitat d'una filosofia apologètica.

En canvi, fem la crítica d'aquesta actitud fonamentadora i configuradora de la filosofia respecte a la teologia, *si et in quantum:*

a) Configuri en la pràctica tota la construcció teològica, la qual no pot ser configurada més que per la fe (i per l'expressió de la fe, que és l'Escriptura interpretada segons la tradició comunitària).

b) Elimini la possibilitat pluralista d'altres enfocaments igualment filosòfics que malden per establir un pont de l'enteniment a la fe o de la fe a l'enteniment, partint:

— de dades més crítiques en l'aspecte epistemològic (per exemple, Dewart);

— d'unes dades menys objectivistes, és a dir, que tinguin en compte, com a base dels plantejaments filosòfics: 1) les anàlisis fenomenològiques; 2) les dimensions de la subjectivitat amb tota la seva capacitat d'opcions concretes i de relacions intrasubjectives, i 3) la tendència a captar el procés de la realitat-en-devenir (per ex., Blondel i, dintre el camp d'inspiració tomista — historicista o metafísic, però no pas simplement neoescolàstic —, Chenu i Schillebeecx).

12. *Reflexió general.* — Després que hem analitzat alguns punts del llenguatge del P. Garrigou-Lagrange, hem de dir que el seu pensament es troba en una fase, d'alguna manera pre-crítica o

dogmàtica, en la seva adhesió tomista (malgrat la seva obra «crítica» *Le sens commun*).

Vol dir que, després de la pura objectivitat tomista, han vingut, en successives — plurals — onades, els corrents amatents a la *subjectivitat*, a la *historicitat* de l'ésser i de l'home, a la *fenomenologia* i al *devenir* com a conseqüència del descobriment de la subjectivitat i de la Història, els quals corrents sembla que no eren pas, simplement, objeccions que s'havien d'esvair, sinó altres dades a tenir en compte. Aquests corrents afectaven la funció del pensar filosòfic en Teologia i empenyien els pensadors cristians envers noves posicions.

¿Com es poden ordenar aquestes diverses posicions més crítiques o més reactives que prenien els teòlegs davant les plurals tendències filosòfiques i crítiques que hem esmentat?

a) Alguns reaccionaven, en la pràctica, endurint llur actitud apologètica d'adhesió a l'anomenada filosofia tradicional. Apuntalada pel Magisteri (1950), adoptaven respecte d'ella gairebé la mateixa actitud fideista que reprotxaven en els que simplement «creien» en els principis de la fe, sense verificar — abans o després de l'acceptació de la fe — llur raonabilitat. Aquests homes, simplement, «creien» en el tomisme: hi creien com a mantenidor racional de la fe: baixaven a nivell filosòfic, l'acte, racionalment no-motivat, dels fideistes.

b) D'altres sortien de la fase pre-crítica deslligant l'acceptació de la fe de la seva fonamentació racional-metafísica. Atenció: Dic «deslligant» la fe de la metafísica. No dic: «negant-ne la possibilitat o la validesa».

Perquè, de fet, des de Rousselot, que admet *post acceptationem fidei* una verificació de la raonabilitat de la fe, fins al fideisme pur, que obertament no mantenen els catòlics en tal estat pur, vet ací la immensa gamma de posicions plurals que s'hi alineen.

Potser sigui exigit per l'honestedat el definir-se. Ho faig en una actitud molt propera a la del P. Rousselot: Crec que — tot fent el camí de la fe — hi ha una intencionalitat de la intel·ligència, objectivament vàlida, tendent a establir la raonabilitat de la fe, sense que la fe dicti l'únic tipus possible de Filosofia vàlida (o l'itinerari mental o existencial basat en constatacions històri-

ques, immanents, etc.) per a establir tendencialment tal raonabilitat.

També segueixo Rousselot en el seu intent de realisme crític, que no pretén pas negar el pensament, ni el pensament metafísic, sinó que intenta accedir amb validesa crítica al ser i als seus principis:

> Aprés qu'on a constaté l'évidence de l'être et le fait de son affirmation, il reste à l'expliquer [14 bis].

Retinc, doncs, del P. Rousselot, tant aquest esforç d'encaminament envers la realitat, com l'afirmació teològica que es podria formular dient que només la revelació de Déu és obedencialment — amorosament — creïble, sense que una filosofia — sigui quina sigui — hagi d'ésser requisit previ i fonamentador de la fe. I això sense caure en el fideisme: simplement en virtut de l'afirmació que la paraula o l'objecte de la fe apareixen dotats d'autolluminositat que — en ultíssima anàlisi — els fa creïbles *en* i *per* ells mateixos.

En canvi, retinc del P. Garrigou-Lagrange la seva decidida (encara que massa formal) afirmació de l'existència dels misteris *stricto sensu* que no poden ser descoberts per la raó sense revelació, ni — després d'aquesta — no poden ésser comprensivament explicats, afirmació que, en realitat, funda l'àmbit de la pura filosofia «natural».

Per últim, l'afirmació avui corrent: «la filosofia és un moment interior a la fe», no la faig meva totalment. La preciso així:

La filosofia *que deriva de la tendència a verificar la racionalitat de la fe* és un moment interior de la mateixa fe. La filosofia que deriva de l'admiració pura (pro-fana) davant l'ésser és una filosofia totalment autònoma, des-sacralitzada, secular, etc., *fins a l'extrem* que, *de facto*, no aconseguiria mai (sense la revelació o epifania creatural de Déu: és a dir, sense la «gràcia» de la seva manifestació en el cor de l'home i en el món) atènyer, ni explicar el misteri de Déu.

Com a decantació crítica davant el pensament del P. Garrigou-Lagrange, concebo, doncs, la relació filosofia-teologia, sobretot,

[14 bis] *Methaphysique thomiste et critique de la connaissance*, à «Revue neoscolastique de Philosophie», nov. 1910, pp. 501-508).

com la relació que deriva del fet d'haver-se revelat Déu, que està en la projecció final, transempírica i eminent de l'ésser i que, *eo ipso,* d'alguna manera es dóna a conèixer com a «objecte» a la mateixa intelligència de la criatura racional.

13. *L'afirmació metafísica de Déu.* — Potser sigui convenient, també, definir-se, a propòsit de la crítica a la neoescolàstica, respecte a la possibilitat metafísica d'atènyer l'existència de Déu. ¿Què pot dir el teòleg al company filòsof i tanmateix al filòsof que potser és ell mateix?

Des de la reflexió crítica de la fe puc dir:

Es dóna un argument no evident, però objectivament vàlid, a favor de la realitat de Déu, el qual es forma amb elements significatius «naturals» o creaturals; els quals, però, tenen capacitat significativa de testimoniar sobre el veritable Déu a partir de l'acte creacional o epifania creatural del mateix Déu. Ell pren així la iniciativa de donar-se a conèixer de tal manera que tots aquells qui no són privats de la llum de la raó *poden descobrir la presència de Déu en* i *sota* aquests signes creaturals i *de fet l'estableixen:* suposada la presència i la iniciativa transcendent de Déu en l'origen i fonament de tota realitat i de tot coneixement; i suposada també la gràcia de la conversió no sols de l'intellecte sinó de tot l'home, la qual gràcia treu els obstacles que «l'esperit d'idolatria» amuntega davant l'home per extraviar la puresa del seu itinerari envers el Déu veritable.

Conseqüències d'aquesta, diguem-ne, tesi sobre l'afirmació «natural» de Déu són:

1. S'ha d'afirmar que *de facto* tot coneixement veritable de Déu (tot accés a Déu) es fa, ni que sigui d'una manera dèbil, en un nivell salvífic de fe, és a dir, com a resposta humana al Déu que es dóna a conèixer, i que, de fet, ens ve a l'encontre a través de la revelació dèbil, que és la natura i l'home, i a través de la revelació forta, que és Jesucrist.

2. Cada època ha de reformular correctament l'argumentació racional que expressa la percepció quasi espontània de Déu descobert a partir de l'existència rebuda que té l'home o el món. El teòleg pot esperar del filòsof creient la reformulació correcta d'aquesta argumentació, així com la crítica de la seva possibilitat.

És el que Schillebeeckx ha fet en el seu llibre *Dieu et l'homme* reformulant l'argument, a partir de la contingència creatural o percepció de l'existència humana com a rebuda.

B) Rahner

En la teologia de Rahner canvia el tipus de filosofar. Canvia també l'estatut de la filosofia dintre la teologia.

1. *Canvia el tipus de filosofar.* — Es desconfia de la metafísica aristotèlica. Més ben dit: l'accent del filosofar passa de l'ésser cosmològic a la persona. En el ben entès que diem «ésser cosmològic» per tal que es vegi que el tipus de filosofia del qual hom s'aparta és l'esquema neoescolàstic. I, precisament, perquè era marcat — també en els seus serveis a la teologia — pel segell de la cosmologia aristotèlica.

En canvi — a partir d'una consideració més fonda del «misteri» de la persona — hi ha un atansament a «l'ésser», la realitat fonamental cercada pel filosofar de M. Heidegger [15].

Tot el pensament filosòfico-teològic de Rahner és centrat en la consideració de l'home com a esperit finit: l'home obert a l'ésser; l'home obert a Déu. I, donant un pas endavant, l'home destinat a Déu.

Subratllem ací, en referir-nos al seu tipus de filosofar, que Rahner com a clau i explicació última dels temes teològics no empra categories metafísico-cosmològiques d'Aristòtil, sinó categories que són centrades en l'home i que amb gust anomenaríem antropològico-transcendentals, més que no pas «personalistes».

Una d'aquestes categories és, precisament, la que li serveix per a fer l'esmentada gradació de l'home *obert* a Déu a l'home *destinat* a Déu. Aquesta gradació — que és la que ens porta del «natural» al «sobrenatural» — és feta mitjançant la categoria antropològica de «l'existencial sobrenatural». Com és sabut, l'existencial sobrenatural, constitutiu de la dimensió personal més pro-

[15] Vegeu, per ex., a *El ser y el tiempo* (México, 1951), Introducció i pp. 322-323. com la persona es colloca en «estat d'apertura» o en «estat de decisió» i com aquesta consideració de la persona, en el context de pregunta per l'ésser que es formula Heidegger, la retrobarem en el pensament de K. Rahner.

funda de l'home, és ja, alhora, quelcom que li és atorgat gratuïtament. És a dir, que «l'existencial central» de l'home — allò més íntim que l'home té i que l'home és — és quelcom d'atorgat gratuïtament i que es pot qualificar de «sobrenatural», perquè no sols fa l'home *capaç* de Déu o *obert* a Déu, sinó que realment el *destina* a Déu, creant una relació gratuïta de l'home envers Déu, relació ontològica de destinació que és, ensems, l'última profunditat personal de l'home. L'existencial sobrenatural no té, doncs, gaire a veure amb les *qualitats* o *hàbits* que, segons les categories aristotèliques, servien per a identificar allò que en l'home *és gratuït.* L'existencial sobrenatural és una relació real en l'home, de destinació gratuïta a Déu. Tot l'accent, doncs, de la teologia filosòfica de Rahner consistirà a passar del «cosisme» (= interpretació de les realitats de la fe o de la gràcia com a «coses») a l'antropologia [16].

2. *Canvia l'estatut de la filosofia.* — El mateix Rahner parla explícitament de la relació filosofia-teologia en el seu «Diccionari Teològic», redactat amb el seu deixeble Vorgrimler [17]. Podem resumir el seu pensament en tres afirmacions:

1.ª *La filosofia no pot substituir ni la religió ni la teologia.*

Això és degut al fet que la filosofia, àdhuc entesa com a tasca sistemàtica i transcendental, *no és soteriològica.* Això és propi de la fe:

> Si la filosofia vol ser una reflexió sistemàtica, transcendental, no vol ni pot reclamar per a ella la pretensió de ser l'explicació concreta, salvadora y adient de l'existència, substituint així la religió, en tant que concreta i històrica, i — per consegüent — també la seva teologia [18].

2.ª *La filosofia pot ser entesa com una maièutica de la religió cristiana.*

Podria ser que la filosofia, cosa molt d'acord amb la mentalitat alemanya des de Spinoza, no es limités simplement a prestar ma-

[16] KARL RAHNER, *Escritos de Teología* (Madrid, 19617), vol. I. En aquest sentit, apareix com un excel·lent resum d'aquesta tendència l'obra de J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik* (München, 1962), traduïda al francès.
[17] RAHNER-VORGRIMLER, *Diccionario Teológico* (Barcelona, 1966).
[18] RAHNER-VORGRIMLER, op. cit., col. 264.

terials a la teologia, segons el seu paper ancestral *d'ancilla.* Podria ser que el filosofar, no sols en el seu aspecte més crític sinó en el seu vessant més constructiu, portés el teòleg-filòsof a un camp més vast. En aquest cas el filosofar té com a mòbil el desig d'entendre coherentment i racionalment les dades de la fe.

Estem en el nivell de la *fides quaerens intellectum.* Allà on la filosofia, notem-ho bé, ha enriquit el seu medi de creixement, el seu radi d'acció, amb un element insospitat: la Revelació, que li proporciona una nova plataforma de coneixement [19].

En aquest nivell és encara la Revelació — que dóna lloc a la *sola fides salvifica* — la que continua essent salvadora. *No és l'explicació racional de la fe la que salva,* per més que s'atansi o participi del coneixement sapiencial que deriva de la mateixa fe.

D'igual manera, notem-ho també, no són tampoc els *enuntiabilia fidei,* com a tals, els qui tenen valor salvífic. Ni tan solament l'ordenació coherent i àdhuc científica dels enunciats de la fe (teologia positiva) té valor salvífic. Només *ipsa fides et sola fides,* en quant és participació de la revelació i del mateix «saber» de Déu, té abast salvífic.

¿Per què, doncs, aquest interès a afirmar la filosofia (o teologia filosòfica) com a coneixement no-salvador que vol entendre les dades de la fe? Per la necessitat que té l'esperit de l'home de relacionar tots els seus coneixements, per anàlegs que siguin. El seu desig més íntim d'home, que és comprendre, el porta a comparar el «coneixement» propi de la fe amb els altres coneixements pròpiament humans. I de la relació entre ells apareix la *realitat de la fe* explicada — traduïda — en les categories que l'home ha après de la *seva realitat.* Això el porta a un gran risc: el d'evacuar el contingut real de la fe, en buidar-lo en categories que només en forma anàloga — amb moltíssima més dissemblança que semblança — ens acostaran a la realitat de fe.

Però només amb aquesta teologia filosòfica, o filosofia en tant que maièutica de la religió, podrà relacionar el filòsof creient el coneixement de la fe i els altres coneixements humans. És a dir: solament *filosofant* tindrà idea de l'abast i dels límits de la seva

[19] Vegeu les reserves a aquesta concepció de la filosofia «eixamplada» per la revelació a DUMERY, *Raison et Religion dans la Philosophie de l'Action* (París, 1963).

fe en relació amb l'abast i els límits de la cultura humana. Un exemple d'això en el mateix Rahner: el seu esforç antropològic — no reeixit per cert — de mesurar l'abast i els límits de les dades científiques sobre el monogenisme era presidit pel problema de la relació entre les dades de la fe i les dades científiques sobre un tema similar en ambdós camps de coneixement.

Diem que el seu esforç no és del tot reeixit perquè el seu pensament — que, pel fet de ser pensament humà coherent, és ja filosofia — creiem que no té prou en compte l'originalitat «sui generis» de les dades de la fe i, per tant, pren encara aquestes dades com a engendradores d'un coneixement situat en el mateix nivell que els altres coneixements humans, verbigràcia, el de les ciències naturals. En filosofar sobre les dades de la fe havia de ser encara més crític per a poder ser més constructiu.

Admetem, doncs, la 2.ª afirmació rahneriana:

> Si la filosofia pretén ésser una maièutica de la religió concreta, en aquest cas la filosofia seria la unitat plural de teologia i filosofia: d'autocomprensió apriorística i revelació, sota el nom de filosofia [20].

Passem, finalment, a la darrera afirmació:

3.ª *La filosofia, potser sota l'influx de l'existencial sobrenatural, constitueix l'home com a «possible oient de la paraula» del* Déu vivent.

En el cas anterior teníem la figura del teòleg-filòsof o, si es vol, del filòsof de la religió cristiana.

Ara, Rahner dibuixa la figura del filòsof que arriba al llindar de la teologia fonamental i s'estableix dins. Amb tot dret, creiem nosaltres; en el ben entès que aquest «entrar dintre», ho dic des del punt de vista del teòleg dogmàtic, no és aliè a la llum i a la gràcia de Déu.

Així, en el seu interrogar-se crític, el filòsof-teòleg arriba a posar legítimament la pregunta sobre Déu en el solc de les seves preguntes sobre l'ésser, sobre el món i sobre l'home.

L'home que en el seu filosofar es planteja el problema de *l'existència rebuda*, o sia el problema de la contingència creatural, ja

[20] RAHNER-VORGRIMLER, op. cit., col. 264.

és a un pas de la fe: ja té la condició de possibilitat que li permetrà de constituir-se en oient de la paraula de Déu; l'actitud d'obertura indigent:

> La filosofia com a ciència de la transcendència de l'esperit, remet a Déu com a misteri absolut «en persona»; constitueix l'home com a «possible oient de la paraula» d'aquest Déu vivent — potser ja sota l'influx de l'existencial sobrenatural — en la seva antropologia i en la seva filosofia de la religió [21].

El filosofar, en quant porta al punt a la vegada crític i positiu de la pregunta sobre Déu [22] ja és un veritable *preambulum fidei.*

Coherentment amb el que hem dit en la nostra anàlisis sobre Garrigou-Lagrange, entenem que aquest *preambulum fidei:*

a) no és pas una actitud necessàriament prèvia, en sentit cronològic, a la recepció de la fe;

b) no és pas una actitud codificada unívocament («la» filosofia escolàstica), sinó que es pot realitzar en formes molt plurals;

c) no és pas una actitud ni un procés totalment «naturals» que condicionin i configurin l'expressió de la fe «sobrenatural». Aquí es podria citar un cop més la paradoxa de F. Lafosse: *Non est ita naturalis ut non sit etiam supernaturalis saltem radicaliter* [23].

d) no es realitza pas al marge del pla de salvació:
- no al marge de les dades donades realment per Déu a l'home en la creació del món.
- no al marge de la llum de Déu universalment expandida al més íntim del procés cognoscitiu humà [24].
- no al marge, conjectura Rahner, de l'existencial sobrenatural;
- no necessàriament al marge, podem afirmar i afegir nosal-

[21] Id., op. cit., col.

[22] Pregunta identificada en el fons amb la pregunta sobre el sentit de l'existència rebuda: sobre el sentit de la contingència humana com a experiència nostra bàsica. Vegeu sobre aquest punt E. SCHILLEBEECKX, *Déu i l'home* (Barcelona, 1970).

[23] HENRI DU LUBAC, *Le mystère du surnaturel* (París, 1965), p. 136.

[24] HENRI BOUILLARD, *La connaissance de Dieu* (París, 1967) (Col·lecció «Foi Vivante», n.° 45).

tres, de la *gratia sanans i illuminans quan* fa veure el sentit transcendent i últim de les dades «naturals» en aixecar-nos per sobre les temptacions de tota mena que assalten el procés del pensament humà i que el farien idolatrar, anomenant «Déu» a allò que són «criatures».

3. Ara podem contestar qüestions anàlogues a les que ens proposàvem respecte al P. Garrigou-Lagrange:

a) *¿És la filosofia que fa el creient una ciència autònoma respecte a la teologia?*

Segons l'esquema rahnerià s'hauria de contestar *sí* i *no.*

1.er *Sí, és autònoma:* en quant té validesa i coherència objectives, tot i que el filosofar és realitza — conscientment o inconscientment — des de la fe. O, com diran alguns: «com un moment interior de la fe».

Aquesta validesa del filosofar cristià pot no ser copsada pels qui es troben al defora de la fe. No és difícil que aquests captin generalment el filosofar cristià com una pregunta vàlida (i afegiran, generalment, que el que no és vàlid és la resposta). I ja és molt quan la validesa de les preguntes és estimada fins al punt que el no creient se sent interpel·lat sobre el sentit que pugui tenir per a ell la fe cristiana.

2.on *Sí, és autònoma:* perquè es considera superat el paper *d'ancilla* que aportava materials per a la teologia. Es rebutja la condició de filosofia-serventa al mateix temps que es rebutja la compensació per la qual la filosofia s'atreveix a dictar a la teologia el seu àmbit, la seva sistemàtica, la seva pròpia figura. Com en l'obra cinematogràfica de Joseph Losey *The Servant,* l'*ancilla* degradada tendeix a controlar la senyora i es despersonalitzen ambdues.

En l'esquema rahnerià la filosofia assoleix *de dret* una autonomia més gran: Cap de les dues no dicta a l'altra el que ha de fer.

Llavors, *sense usar de la Revelació* positiva, la filosofia crítica i constructiva podrà endinsar-se en l'edificació dels *preambula fidei,* és a dir, en la preparació de l'home que es va obrint com a possible oient de la Paraula.

I quan eixampli el seu radi d'acció amb l'enriquiment de la Revelació, la filosofia podrà llavors ser maièutica intel·lectual que tradueix en termes racionals l'específic *intellectus fidei* comparant-lo amb els coneixements de la cultura ambient. Tampoc ací, cal notar-ho, la filosofia no és serventa de la teologia. Una i altra depenen tan sols de la fe, l'única que ho jutja tot. «Una teologia responsable es *ancilla de la fe»* [25]

L'*autonomia* de la filosofia queda salvada pel rigor metòdic amb què es posen i es desenrotllen les qüestions. I no queda pas interferida per la respectiva «fe» en què es colloca el pensador: fe cristiana, espiritualisme de la il·lustració, materialisme..., perquè potser és impossible «fer filosofia» sense estar situat en cap *a priori*.

De fet, però, cal confessar que la filosofia, en l'esquema rahnerià, sofreix un risc continu de ser absorbida per la teologia, perquè l'una i l'altra són edificades «a l'interior de la fe»: és a dir, sota l'influx, almenys, de l'existencial sobrenatural. Llavors no queda tan clara com quedava en l'esquema del P. Garrigou-Lagrange l'àrea d'una disciplina — la filosofia — constituïda *solament* amb la llum de la raó «natural». (El dominic francès, d'altra banda, no hauria anomenat mai «filosofia» el pensament elaborat amb les dades objectives de la Revelació: en l'esquema del dominic aquest pensament té només un nom possible: teologia especulativa.)

I és que la matisació introduïda per Rahner en el sentit que el filosofar no era aliè a l'existencial sobrenatural (matisació que ha accentuat amb el transcurs dels anys), fa que es pugui titllar de virtual «monofisitisme» pràctic el seu esquema de relació filosofia-teologia: risc d'absorció per part d'aquesta última!

Com hem apuntat abans, veiem la solució en la línia següent: Com a bon teòleg, Rahner ha volgut dir que, tot pensament que cerca Déu es mou ja com a resposta a una primera i genèrica manifestació de Déu que ofereix trobada a l'home; i es mou, per tant, a l'interior d'un pla de salvació divina.

El que passa, apuntàvem, és que aquesta construcció intel·lectual de l'home que es pregunta per Déu i acaba afirmant-lo, no obstant que sigui feta des de dintre de la fe (segons parer del teòleg dogmàtic, en el sentit del paràgraf anterior), és feta, però,

[25] WILLI MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth* (München, 1968), pàgina 12.

amb elements humans i plenament vàlids humanament: és feta amb tot rigor intel·lectual; amb tot rigor conceptual, lògico-formal, racional, humà. Amb tota validesa crítica del punt de vista de la raó «natural».

Això és el que, en l'estat actual de la cultura intraeclesiàstica, accentuarà sempre el filòsof. El teòleg dogmàtic accentuarà, en canvi, que *de fet* aquesta validesa apareixerà *totalment clara* — no tan sols com a pregunta vàlida, sinó com una resposta convincent — «des de dintre de l'acceptació de la fe», perquè *de fet* l'acceptació del transcendent infinit i personal és ja la fe. I el teòleg dogmàtic, per a confirmar això, mostrarà com bon nombre de pensadors que també volen per a ells el nom de filòsofs[26] no accepten, en canvi, l'esmentada validesa racional dels *preambula fidei* o de la filosofia de la religió.

Jo accepto plenament la validesa racional dels *preambula fidei*, o sia dels arguments que porten a Déu[27]. Schillebeeckx els ha actualitzats en forma apassionant en el seu *Dieu et l'homme.*

Crec, però, que ningú no podrà dir mai si aquests arguments han estat construïts totalment al marge de la fe, o sota l'influx de la fe, o a l'interior de la fe. *Perquè penso que és en aquest únic punt de l'afirmació de Déu on el coneixement «natural» de l'home obert al ser i el coneixement de la fe d'aquest mateix home tendeixen a confluir i a trobar-se.* Penso que Plató *podia conèixer* Déu perquè Plató era home, i penso que *de fet* el coneixia, perquè, en la forma que fos, vivia *en la fe.* Si més no, Déu se li donava a través del sagrament del món percebut per la intel·ligència-imatge-de-Déu.

Tendència monofisita la de Rahner..., redimible, però, en quant permet afirmar, en definitiva, l'autonomia i la validesa del pensament crític i metafísic.

b) *Què és llavors la teologia especulativa?*

1.er La teologia filosòfica o especulativa és, com hem insinuat, un aprofundiment de la paraula de Déu que tendeix a posar en

[26] Citem, entre tots, pel seu rotund agnosticisme i per la circumstància de la seva mort, esdevinguda al temps de la correcció d'aquest treball, el testimoni de Lord BERTRAND RUSSELL, *La meva concepció del món* (Barcelona, 1968).
[27] EDWARD SCHILLEBERG, *Déu i l'home* (Barcelona, 1970).

comunicació el coneixement específic de la fe amb l'àrea dels coneixements filosòfics i científics humans.

Per això la teologia filosòfica de Rahner és un esforç per comprendre la fe en relació amb el seu món cultural, que és, precisament, el de la filosofia heideggeriana.

La teologia filosòfica és, llavors, un esforç per trobar la significació de la Paraula de Déu en aquest món cultural. Prepara la condició de possibilitat per tal que sigui entesa i rebuda la significació salvadora de la fe (= de l'Evangeli).

2.on Rahner ha donat un possible nom a aquesta teologia filosòfica que ell mateix practica: «Filosofia com a maièutica de la religió concreta», que inclou llavors la unitat plural de teologia i filosofia sota el nom de «Filosofia».

3.er Així apareix en l'esquema rahnerià la filosofia: com a saviesa humana oberta, inacabada, igual que en el model blondelià. La saviesa filosòfica — totalment legítima en si mateixa des del punt de vista de la religió revelada — pot arribar a créixer en inspiració i diàleg amb les dades de la revelació (= de la fe) que insospitadament eixamplen el seu abast i la salven — precisament des de la fe — de convertir-se en sistema tancat (podríem dir també a la manera blondeliana). La fe segueix exercint, també ací, el seu paper de crítica a nivell suprem.

4.rt Aquesta filosofia de la religió o teologia filosòfica *no és encara,* necessàriament, epignosi = saviesa obtinguda gratuïtament i sobrenaturalment en la pura fe, com a do davallat en forma totalment indeguda a l'esforç intel·lectual humà. Pensi's en els dons de l'Esperit Sant — enteniment, saviesa i consell — atorgats, en canvi, gratuïtament a gent que mai no han fet cap esforç intelectual sistemàtic i científic per a assolir la intel·ligència de la Paraula... [28] I pensi's també en els volums i volums de de «Teo-logia» tancada a la inspiració fresca de l'Esperit.

Pot haver-hi, però, moments d'aquesta teologia filosòfica — tant de bo que fossin molts — que, *a posteriori,* podríem conjecturar que han estat produïts *sub ductu Spiritus,* igual que ho podríem afirmar conjecturalment, per ex., de la música gregoriana o de J. S. Bach.

[28] Esperem aclarir totalment aquest tema en el nostre capítol sobre HANS URS VON BALTHASAR.

5.è La filosofia, entesa com a crítica o com a maièutica de la religió (= Teologia filosòfica), així com tota classe de teologia, seran «ciències» *sobretot,* pero no dir *solament,* gràcies al rigor metòdic amb què procedeixen.

La seva forma de coneixement — qualitatiu —, el seu mètode, que no és necessàriament empíric i experimental, les situen en una altra regió que les ciències experimentals, que avui són les que solen portar el nom de ciències en sentit estricte.

Ciències de l'esperit, saviesa (encara que no sigui necessàriament epignosi), són els noms que en l'àrea germànica o mediterrània se solen i es poden aplicar a la teologia y a la filosofia.

6.è Vegi's, finalment, com segons aquest «estatut» el volum de l'apologètica ha descendit del nivell de les proves apodíctiques a la regió més humana de la raonabilitat, del coneixement coherent i de l'afinitat, ja que avui — en el nostre món cientista — s'entén només per *«demostració»* la prova basada en l'evidència experimental, que és mesurable amb dades quantitatives, i que — com a hipòtesi — es capaç d'explicar uns fets abans inexplicats.

c) *Nova presa de posició rahneriana sobre la relació filosofia-teologia.*

Recentment, Rahner ha tornat a tractar la relació de «les filosofies» (i el pensament filosòfic) amb la teologia en la seva contribució a *Die Zukunft der Philosophie* [29].

En aquest estudi recent, Rahner gairebé fa més un programa-manifest que no pas un estudi teorètic de l'estatut filosofia-teologia. Vet ací com es pot resumir en cinc tesis el seu estudi:

1.er De fet, també per als catòlics, avui es dóna la següent situació: Que una filosofia *ja acabada i gairebé necessàriament adaptada a la teologia,* que pugui arribar a ser senzillament el pressupòsit per a la teologia, ja no possible [30].

En aquest sentit no hi pot haver avui una filosofia neoescolàstica, com un sistema relativament arrodonit. No obstant, s'ha de fessar que la reacció produïda davant aquesta indigència — el biblicisme o el positivisme de la Història dels dogmes — no ha estat

[29] KARL RAHNER, *Philosophie und Philosophiren in der Theologie,* a *Die Zukunft der Philosophie* (Olten und Freiburg im Br., 1968).

[30] Id., op. cit., p. 108.

suficient. Calia, en efecte, tenir compte del sentit totalitzador, sapiencial i raciocinador de l'home, confessa Rahner.

2.on La teologia filosòfica es troba avui, a diferència d'altres temps, davant el pluralisme de filosofies. Rahner ja havia insistit en aquest possible pluralisme quan, l'any 1958, escrivia:

> Sempre es veu, *a posteriori* — i la majoria de les controvèrsies *dins* la teologia catòlica provenen d'ací — que els enunciats de la fe no impliquen inequívocament un determinat sistema filosòfic que el magisteri eclesiàstic imposi com a obligatori a causa d'una tal implicació. Per tant, encara que els teòlegs catòlics no poden *a priori* fer una dogmàtica lliure de metafísica, no hem d'esperar tampoc *a priori* que una tal dogmàtica ens proporcioni un determinat sistema (en el nostre cas, per exemple, un hilemorfisme aristotèlic).
>
> Amb el que hem dit — quasi diria: desgraciadament —, no hem donat cap principi inequívoc i fàcilment manejable per a mantenir-nos netament al mig entre una teologia mancada de tota ontologia i una teologia metafisitzada, però, almenys, hem cridat l'atenció sobre ambdós extrems [31].

3.er Avui és un fet irreversible que es donen moltes teologies; àdhuc moltes escoles teològiques.

4.rt El magisteri eclesiàstic arriba a trobar-se en la seva funció pròpia — a través de la pluralitat de les teologies — en una situació totalment nova.

(No pot mesurar «les teologies» d'acord amb un esquema filosòfic configurador previ, sinó tan sols d'acord amb la *sola fides* i amb l'expressió de la fe que és l'Escriptura i la Tradició.)

5.è L'interlocutor decisiu de la teologia ja no serà més en el futur la filosofia amb el seu sentit tradicional, sinó que seran les ciències no filosòfiques i plurals. Diem ciències en el sentit restringit de la paraula: saber verificable assolit per l'experimentació.

Voldríem mesurar la transcendència pràctica d'aquestes afirmacions de Rahner sobre el pluralisme aportant un exemple concret en el qual apareix clara la necessitat de respectar plurals i legítims enfocaments.

El nostre exemple de pluralisme gnoseològic fa referència a

[31] Ib., *Escritos de Teología. La presencia de Cristo en el Sacramento de la Cena del Señor,* vol. IV, p. 371.

l'acte de fe i a la seva relació amb els fets de la revelació sobre els quals versa.

Vull provar que avui, en camp catòlic, es dibuixen dos camins d'accés als fets de la revelació i que aquests dos camins no són més que dos mètodes diversos de coneixement que semblen legítims i que no es poden mesclar entre ells de manera que en resulti un tercer d'eclèctic. Simplement són dos accessos diversos que porten al cor de la revelació: l'un de recerca històrica de fets, i l'altre d'hermenèutica del missatge.

F. Simons sembla estranyar-se que a «Concilium» s'afirmi que, «per la fe cristiana, l'interès es concentra en el missatge i que els fets històrics són una qüestió secundària»... [32]

Jo no diria exactament això. Però afirmaria que el missatge evangèlic és en ell mateix una porta d'accés als fets històrics. Cosa que ve a constituir un mètode de coneixement hermenèutic diferent de la pura investigació històrica.

Jo no nego els fets històrics. Al contrari. No nego que hi hagi un mètode històric capaç d'establir l'evidència històrica dels fets de la revelació. No nego que, establerta aquesta evidència històrica dels fets reveladors, encara és possible la fe religiosa, la qual fóra, en aquest context, *obediència* de l'home racional a la veritat certament revelada *en* i *per* uns fets *coneguts amb certesa.*

No nego tot això, i des del cardenal Lugo fins al mateix Simons hi ha hagut autors que han concebut així el joc entre fets reveladors i acte de fe. Però — simplement — reclamo el dret d'accedir legítimament al nucli irreductible dels fets crístics bàsics a través del mateix missatge: moguts per una atracció confiada envers l'autor del missatge. Atracció confiada, que la mateixa bondat i bellesa intrínseca de l'Evangeli ha desvetllat en nosaltres provocant-nos l'abandó a la persona — a l'esdeveniment personal — que ha proclamat el missatge evangèlic.

Voldria que fos reconegut el dret plural d'accedir al fet Crist: *o bé* a través de la ciència històrica (i llavors la fe és obediència a la doctrina que emana dels fets reveladors coneguts amb certesa), *o bé* a través — com per l'interior — del mateix missatge captat

[32] F. SIMONS, *Infal·libilitat i evidència* (Barcelona, 1969), p. 42; J. PETERS i M. C. VANHEGEL, *Este Jesús*, a «Concilium» 20 (1966) 509-518.

en la seva autolluminositat, el qual, de retruc, ens capta enterament en l'àmbit de la fe confiada i ens mostra com a veritables els fets reveladors i la doctrina que en dimana [33].

C) Hans Urs Von Balthasar

Trobem en aquest teòleg elements molt vàlids per a una teoria de les relacions entre filosofia i teologia. En Balthasar veurem com s'eccentua en la pràctica el model «monofisita» (= compenetració i absorció de les dues *physis,* o sia, en el nostre cas, de filosofia i teologia) que apuntava ja en K. Rahner.

1. El punt de partida és l'estreta relació que hi ha entre *fe* i *saber.* Balthasar la veu clarament ensenyada per Pau i, encara més, per Joan. Podríem treure tres conclusions de la seva anàlisi:

a) «El Nou Testament no rebutja en absolut — igual que l'Antic — l'associació de "fe" i "saber" en el mateix acte total de l'home. Amb una sola condició, que té un sentit antiagnòstic: que l'augment de saber no afebleixi la fe, ans al contrari l'afermi» [34].

b) Resulta, doncs, que:

— o bé el saber és una etapa prèvia a la fe (Conèixer primer Crist, per a arribar després a la *fe* en la seva divinitat: Jo 16, 30; 17, 8; 1 Jo 4, 16) [35];

— o bé la fe és una etapa prèvia al *coneixement de saviesa* (Jo 1, 50; 8, 31-32).

c) Aquesta «circuminsessió» entre la *fe* i el *saber* té el seu origen en el fet que, a l'inici de qualsevol saber humà, hi ha certament l'acció del Logos.

I, viceversa, els mateixos portaveus de la Revelació són certament influïts pel saber «purament» humà:

Sense voler interpretar la història profana com una història santa, és necessari confessar que allò que els Pares de l'Església anomenaven

[33] José M.ª Rovira Belloso, *Notas sobre la fe según S. Juan,* a «Pastoral Misionera, n.º 1, 1968, pp. 51-70, on he intentat demostrar que aquest camí és immune a la contaminació modernista o subjectivista.

[34] Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix* (París, 1965), p. 111.

[35] Podríem afegir que aquesta progressió es dóna també quan sant Joan parla del binomi «veure» i «creure».

«praeparatio evangelica» — el Logos *spermatikos* — i la seva evolució, ens apareix avui a una llum molt més positiva.

Però la solució es troba capgirada: No és pas Plató qui depèn de Moisès, és veritablement Moisès qui depèn de Plató, és a dir, de l'antiga saviesa d'Egipte. L'Escriptura ho afirma, per la resta, amb totes les lletres: Fets 7, 22 [36].

2. Vet ací, per¡, que hem de delimitar què és «fe» i què és «saber».

Això ho veiem en l'oposició que, per ex. a Orígens, hi ha entre el simple creure i la gnosi.

a) *El simple creient* posa un acte d'obediència davant l'autoritat de Déu que es revela. Té una relació només exterior amb el contigut de la fe.

b) *El creient dotat a més de gnosi* «malda enèrgicament per tal d'apropiar-se interiorment allò que creu: ell veu desplegar-se el contigut essencial de la fe davant la seva contemplació (theoria)» [37].

c) Comença a donar-se, llavors, un procés de transformació de la fe «exterior» en la seva veritat interior:

— en la lletra, veiem l'Esperit;
— en l'Antiga Aliança, veiem la Nova;
— en la Nova, veiem l'eternitat promesa;
— en el Fill, per l'Esperit, veiem el Pare.

3. Aquest «saber» no és pas, però, un saber purament humà, concebut com a «saber» en el sentit modern: sia hegelià(= elevació a la idea d'absolut), sia teològic (= exposició racional de la fe).

Hi ha una diferència qualitativa, no pas de grau, en el *«saber»* de la *gnosi* (= el qual és una redundància de la fe en el pensament humà) i el saber teològic — o filosòfic — categorial (= el qual és explicació sistemàtica i racional de les dades de la fe).

4. La relació *teologia-filosofia* no és, doncs, exactament, la relació entre *fe* i *gnosi*. Fe i gnosi-derivada-de-la-fe cauen, en efecte, en el mateix camp de l'autocomunicació personal de Déu a l'home. I l'home no pot pretendre, hem dit, quan fa teologia, col·locar-se

[36] «Així Moisès fou instituït *en tota la saviesa dels egipcis*, i era poderós en paraules i en obres» (Fets 7, 22). HANS URS VON BALTHASAR, *La foi du Christ* (París, 1968), p. 169, col·lecció «Foi Vivante», n.° 76.

[37] HANS URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, p. 114.

en aquest nivell de gratuïtat! Tant de bo que hi pogués arribar! Però no es pot vanagloriar de poder-lo assolir.

En canvi, la relació teologia-filosofia és la relació entre dues parentes properes de la gnosi: el saber racional abans de la Revelació (filosofia que no pot ser anomenada teologia) i el saber racional enriquit amb la revelació (teologia que pot ser anomenada també filosofia de la religió cristiana, segons la nostra anterior terminologia). Efectivament, també per H. U. von Balthasar el saber filosòfic pot ser enriquit amb la llum i el contingut de la revelació, i, llavors, el filosofar adquireix la seva perfecció [38].

5. ¿Per què el saber de la gnosi no es pot reduir a un simple saber humà?

Nosaltres hi trobàvem una explicació teològica: la gnosi és llum gratuïta, autocomunicativa del Déu personal que «es fa entendre» per l'home.

Balthasar, en polèmica amb l'idealisme, hi afegeix, a nivell de teoria del coneixement, una explicació — no exempta de riscs — de la dificultat que té l'idealisme per a distingir «gnosi» i saber humà:

> Al pensament idealista li manquen les categories personals i bíbliques que impedeixen que el coneixement de Déu pugui esdevenir un simple saber humà saltant per sobre el do diví de la revelació. Només es pot rebre i fer-se pròpia la veritat de Déu en l'actitud humil, com la de qui es retira [39], implicada per la fe.

6. Resumint, doncs: es dóna aquesta gradació descendent engendradora dels diversos nivells del «saber»:

- Revelació (= iniciativa de Déu autocomunicant-se);
- Fe (= resposta de l'home que obeeix tendint a conèixer);
- Gnosi (= il·luminació descendent i gratuïta en el nivell de la fe: redundància de la fe en la intel·ligència humana);
- Teologia o filosofia de la religió (= penetració *ascendent* de la intel·ligència categorial, enriquida per la Revelació, en

[38] Id., ibid., p. 122.

[39] Id., ibid., p. 117. Podríem aportar, com a confirmació d'aquesta afirmació concreta de Balthasar, el text de Mateu 14, 33, i Marc 4, 41, o, encara millor, Lluc 5, 8-9, on el moviment de retrocés humil de Pere respecte a Jesús té un veritable sentit de *coneixement* del Mestre.

les dades de la mateixa Revelació en recerca racional (i també humil, D. 1794) del contingut de la fe.

7. ¿És possible aquesta entrada del pensament filosòfic en el camp de la fe? També ací Balthasar té una resposta clara i no pas marcada pel pessimisme.

En efecte, en la següent descripció que, malgrat la seva extensió, volem transcriure sencera, hom veurà que, no obstant la cura que anteriorment ha posat Balthasar a distingir *de jure* el camp de la *teologia filosòfica* del camp de la *gnosi*, ara — *de facto* — ambdós camps es retroben en l'àrea d'una teologia sapiencial o contemplativa de la qual es pot repetir, amb un lleu retoc, el que Pau VI afirmava respecte de Joan XXIII: que no sabríem pas dir què pertoca a l'obra de la gràcia i què a l'esforç (categorial) humà:

> Que aquesta penetració mútua de dues visions sigui legítima és el que es mostra a través de l'actitud de fe filo-sofiànica o contemplativa, ja començada en la Bíblia. Ella apareix — en l'A. T. — en els llibres sapiencials, i es troba realitzada — al N. T. — sobretot en sant Pau i en sant Joan: *ja la mateixa paraula de Déu ha estat penetrada per la contemplació humana, que conté l'acte pròpiament filosòfic. I no és estrany que tota la teologia cristiana es doni com una reflexió contemplativa de la fe.* Però és una reflexió que no es desplega en forma simplement o principalment abstracta. Al contrari: gràcies als «dons de l'Esperit», ella endevina el sentit de l'ésser amagat en la forma concreta de la Revelació. En altres paraules: *l'objecte formal de la Teologia* (i a conseqüència també de l'acte de fe) es troba en el cor de l'objecte formal de la filosofia... De la profunditat misteriosa d'aquesta última sorgeix com la revelació del misteri del mateix ésser sense poder-se deduir del que la raó pugui crear per ella mateixa desxifrant dins el misteri de l'ésser [40].

Tant de bo, repetim, que pogués donar-se, de fet, una tal teologia, que seria, certament, servei al Poble de Déu. Més encara: sense aquesta mescla fecunda de teologia i gnosi, l'esclerotitzada teologia tendiria a convertir-se en «una descriptiva ordenada i erudita de les dades positives sobre la fe, que no és el mateix que una reflexió sobre la mateixa realitat de la fe, realitat encara molt més fonda que els «enuntiabilia».

[40] HANS URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, pp. 121-122.

8. Vegi's, com a corol·lari, que tot això equival a afirmar enèrgicament que mai no es podrà deduir un *saber teològic* a partir simplement de les dades humanes, quan aquestes prescindissin volgudament de tota revelació:

No estarem mai en el dret de deduir una teologia sistemàtica de la història profana i de les civilitzacions. Podem solament concloure que aquest desenvolupament de la consciència total — allò que hom acostuma a anomenar «progrés» — ha de tenir també la seva relació positiva amb la Revelació [41].

D) LESLIE DEWART

L'any 1966 va aparèixer el llibre *The future of Belief*, traduït tot seguit al francès i també al castellà i català, sempre amb el mateix títol: *El futur de la fe* [42]. El seu autor, professor a la Universitat de Toronto, ja havia escrit un llibre important sobre l'experiència de Cuba en relació amb l'Església: *Cristianisme i Revolució*, igualment traduït als idiomes peninsulars.

El futur de la fe, llibre que ara volem analitzar en relació amb el nostre tema, ha estat saludat per Harvey Cox amb paraules molt rotundes: «Un llibre *madur*, molt *erudit* i fortament *radical:* pot fer època». Bernard Lonergan, per la seva part [43], manté la tesi que el llibre s'ha desbordat, perquè, en comptes d'assenyalar amb *maduresa* i *erudició* els excessos de la filosofia hel·lenista en què suara s'havia expressat el dogma, el llibre es llança en forma totalment *radical* a combatre l'hel·lenisme fins a l'anorreament.

Podem analitzar el pensament de Dewart a *El futuro de la fe*, per tal de comprovar quines són les posicions que hi ocupen filosofia i teologia.

1. *La intenció de Dewart.*

Dewart parteix d'un problema més o menys viscut per tothom:

[41] Id., *La foi du Christ*, p. 170.

[42] LESLIE DEWART, *The future of Belief* (New York, 1966). Traduccions catalana i castegana a Editorial Nova Terra, Barcelona, 1969. Les cites són de l'edició castellana.

[43] BERNARD LONERGAN, *The Dehellenization of Dogma*, a «Theological Studies» 28 (1968) 336-351.

«el problema de la integració de la fe cristiana teista amb l'experiència quotidiana de l'home contemporani» [44].

El seu desig és, doncs, d'acostar fins a integrar-les, sense confondre-les, fe cristiana i experiència quotidiana de l'home, tocat avui fortament per la mentalitat científica.

La seva intuïció, portadora d'un principi aclaridor, és que l'expressió hellenista i medieval que ha revestit la fe ja no és significativa per a la consciència corresponent a «l'estudi postmedieval del desenvolupament humà». Per això aquest principi de solució és dràstic:

> La integració del teisme amb l'experiència quotidiana d'avui requereix no solament la desmitologització de l'Escriptura, sinó, d'una manera més ampla, la deshel·lenització del dogma i, especialment, de la doctrina cristiana sobre Déu [45].

Aquesta és la intuïció de Dewart.

Dewart no és un retocador o un restaurador que intenta introduir en teologia l'antropologia tomista actualitzada amb el personalisme existencial. Ell tampoc no és un existencialista *amateur* que tingui por de la conceptualització. Al contrari, reivindica rotundament la necessitat dels conceptes per a expressar els continguts de la consciència i, per tant, de la consciència creient.

¿Quins podran ser, però, els conceptes capaços de «vehicular» la realitat de la fe per tal que aquesta tingui significació real per a la consciència dels homes de la nostra mentalitat científica? S'ha de tornar al començament de tot per a contestar aquesta pregunta.

2. *El punt de partida bàsic.*

És la consciència transcendent de l'home. L'experiència, que ell té, de transcendir tota cosa; és a dir, de continuar sent sempre ell mateix distint de qualsevol cosa que l'home pugui conèixer, estimar, realitzar.

Aquest fons irreductible i personal de l'home és allò que el fa ser «ell-mateix»: la seva consciència de persona, entesa no tant

[44] LESLIE DEWART, op. cit., p. 33.
[45] Ibid., p. 75.

com a «*cogito*» — a nivell psicològic — sinó com a «*sum*» — a nivell de realitat òntica —. I, puntualitzarà Dewart tot seguit, entesa encara millor com a «*sur-sum*», segons la inspiració de Gabriel Marcel: com una realitat ex-sistent que sura (= transcendeix) sobre tota cosa que forma el conjunt dels éssers [46].

La crítica del P. Lonergan tal vegada ha negligit que Dewart posava l'autoconsciència transcendent de l'home com a punt de partida i fonament fins i tot del que serà la clau de volta de tot el seu sistema: la teoria del coneixement.

3. *El problema central: establir una teoria vàlida del coneixement.*

¿Per què el pensament grec és essencialista i, per tant, estàtic: codificador de la veritat eterna en categories i formulacions igualment intemporals i immutables; incapaç, per tant, d'oferir a la fe aquella expressió oberta i dinàmica que permeti el progressiu desenvolupament històric de les successives formulacions del contingut diví i etern d'aquesta fe?

Crec, així, en resum, que aquesta és la pregunta que hi ha implícita en tota la crítica de Dewart al pensament hel·lènic. Aquesta pregunta té una resposta precisa: el pensament grec és així gràcies a la teoria del coneixement que hi ha en la seva base.

Vet ací per què el llibre de Dewart té com a doble columna central la crítica de la teoria hel·lènica del coneixement i l'intent ambiciós — exposat, però, d'una forma senzilla, quasi directa — de construir la seva pròpia epistemologia. «Una teoria del coneixement que prengui seriosament els últims cent anys d'evolució filosòfica [47].

4. *La nova teoria del coneixement*

a) *La teoria del coneixement de Dewart* depèn totalment del postulat fonamental: l'home és autoconeixement transcendent.

En aquesta mateixa línia *conèixer és trobar-me a mi mateix* com a distint dels altres.

Dewart accentua al màxim aquest vessant del conèixer: tot coneixement és *autoconeixement* i *autodiferenciació* dels altres i del món. I, a través d'això, objectivització dels altres, del món,

[46] Ibid., pp. 112 i ss.
[47] LESLIE DEWART, op. cit. Introducció a l'edició castellana, p. 18.

d'un mateix. Dit d'una manera vulgar: conèixer és prendre consciència de mi mateix davant la realitat.

Crec certa la remarca de Lonergan: la teoria del coneixement no és, en Dewart, com un pont aixecat per a sortir de l'aïllament original en què es troba l'home. Al contrari, el coneixement és per a Dewart autodiferenciació i autoconeixement.

Crec certa aquesta remarca en el ben entès, però, que, segons Dewart, l'home no apareix aïllat de bell antuvi, sinó que *es troba present i formant part del conjunt del ser,* i és a partir d'aquesta presència que l'insereix i el fa ex-sistir en el conjunt dels éssers que l'home — pel *coneixement* — comença a autodiferenciar-se i a conèixer-se. Comença a saber-se transcendent [48].

b) *El paper dels conceptes.* Els conceptes verifiquen l'abast d'aquesta autodiferenciació. Són el mecanisme cultural — sociohistòric — pel qual l'home és conscient (= a nivell humà) d'aquesta autodiferenciació.

Atenció! Per a Dewart els conceptes no són representatius de les coses en el sentit que siguin petites imatges de la realitat. Els conceptes ni són imatges de les coses, dirà Dewart, ni tenen, per tant, com a funció fer presents les coses dins la consciència. La seva funció és d'ajudar a situar-me a mi mateix davant les coses i davant els altres [49].

«Els conceptes no són l'expressió *subjectiva* de la realitat *objectiva*», segueix dient, sinó, a la vegada, l'autoexpressió del coneixement propi i per això mateix el mitjà d'objectivar — com a diferent de mi — el món, els altres, àdhuc Déu. Però això no vol dir que els conceptes siguin imatges del món, dels altres i de Déu, ni que, per mitjà dels conceptes, es realitzi *l'assimilació* de les coses pel meu enteniment i, per tant, la unió del meu enteniment amb les coses.

«És precisament el contrari de l'expressió clàssica segons la qual la veritat és l'*adequatio mentis ad rem*», apuntarà Loner-

[48] És important això perquè la remarca de Lonergan sembla invalidar d'entrada tota la construcció dewartiana. Creiem, en canvi, vàlid aquest subratllar en l'acte de conèixer el vessant d'autodiferenciació transcendent mentre no arribi a negar *l'altre* vessant: el relacional de l'home amb els altres, el vessant pel qual *intellectus est quodamodo omnia.* ¿Nega en absolut aquest altre vessant Dewart?

[49] LESLIE DEWART, op. cit., pp. 65-68.

gan[50]. I és veritat, perquè el mateix Dewart corregirà aquesta dita evocant una altra famosa expressió, la dels *Carnets íntims* de Blondel: «*Veritas est adaequatio mentis ad vitae*».

És aquest el punt de la màxima originalitat del llibre de Dewart i la font d'on deriven les seves múltiples crítiques a l'epistemologia hel·lènica.

5. *Les negacions de Dewart a l'hel·lenisme.*

a) *Negacions relatives al coneixement en general.*

Han quedat ja estudiades les dues primeres:

1.ª Els conceptes no són imatges de les coses.

2.ª Els conceptes no són mediacions mitjançant les quals les coses entrin en la nostra consciència segons la clàssica assimilació i unitat intencional entre l'enteniment i el seu objecte, que el pensament grec i escolàstic consideraven fonamental. (Dewart anomena *intususcepció* l'esmentada assimilació.)

Aquestes dues negacions s'inclouen en l'afirmació fonamental de Dewart: conèixer és abans que tot autoconeixement i autodiferenciació de l'home, que comprèn així la seva situació — distància i relació — respecte a les coses, dels altres, de Déu.

3.ª Negació de la identitat establerta per Parmènides entre l'ésser i la intel·ligibilitat (pp. 214-216).

Reduir tot el nostre coneixement de l'ésser i, viceversa, afirmar que solament allò que és ésser és cognoscible comporta, segons Dewart, un gran perill per a la teologia. Si Déu, per més que sigui *realitat*, no és un *ésser* (= no pertany al conjunt de l'ésser), ¿com serà conegut per l'home? I, viceversa, ¿quin frau intel·lectual no farem quan intentarem traduir la realitat-de-Déu-que-no-és-un-ésser en termes d'ésser?

Vet ací per quina raó, d'arrel teo-lògica, és negat el postulat de Parmènides.

4.ª Negació de l'analogia. Cap al final de la seva obra (p. 219 i en una densa nota), Dewart deixa de banda la doctrina de l'analogia perquè la considera basada en la ja exposada teoria del coneixement; «és una intususcepció intencional mitjançant els conceptes».

En realitat, aquest ràpid rebuig de l'analogia fet en nota — molt

[50] Ibid., p. 337.

suggerent, d'altra banda —, ¿vol ser una veritable eliminació del problema i de la doctrina de l'analogia? ¡Si també en la hipòtesi d'uns conceptes no representatius de les coses (= que no siguin imatges d'elles) es torna a presentar el problema de l'analogia *entis* com a inscrit en la realitat dels éssers encara més que en la formació dels conceptes! [51].

Conseqüentment, amb la teoria dewartiana del coneixement, no es pot fonamentar l'analogia en els conceptes com a imatges adequades de les coses i mitjans en els quals captem la realitat (= en els quals es realitza la unió enteniment-objecte). Tampoc no es pot basar l'analogia en l'ús dels conceptes en tant que són referències orientadores envers les coses, perquè s'ha de reconèixer que en aquesta concepció, la de Schillebeeckx, per ex., els conceptes tenen encara un cert valor representatiu — encara que no adequat — respecte a les coses.

En canvi, creiem que, àdhuc en la concepció de Dewart, hi hauria lloc per a l'analogia si l'autor treia totes les conseqüències de la distanciació, afirmada enèrgicament, que existeix en primer lloc entre el conjunt dels éssers del món i la consciència personal; i que existeix en segon lloc entre el conjunt dels éssers i Déu. No és l'analogia molt més dissimilitud que semblança?

b) *Negacions relatives al coneixement de Déu.*

5.ª Negació rotunda que Déu sigui un ésser. No pertany al conjunt dels éssers! El conjunt compacte és intramundà i Déu s'ha de concebre com a totalment altre. És afirmat, per tant, com a realitat no sols extramundana, sinó fora de l'ésser!

En aquest sentit, Dewart critica fortament, com a vacil·lacions del pensament i del llenguatge, les cèlebres expressions: *Déu és el fonament de l'ésser;* fins i tot: *Ipsum Esse,* com afirma Paul Tillich, en una formidable «recuperació dels termes» de l'Escolàstica [52].

6.ª Déu tampoc no pertany a la categoria de les causes. Fa la impressió com si Dewart volgués evitar a ultrança que la «Causa Primera» aparegui en la pràctica com la «primera de les causes

[51] Serà Gaetà el que pensarà que *l'analogia entis* és una propietat dels conceptes en tant que *representatius de les coses.* Sant Tomàs i Duns Scot pensarien més aviat que és una propietat *relativa a l'ús dels conceptes: ús que ve exigit per la realitat mateixa* (vegeu BOUILLARD, *La connaissance de Dieu,* París, 1967).

[52] LESLIE DEWART, op. cit., pp. 65-68.

segones» i hi entri en competència i rivalitat. (No oblidem que Dewart té com a interlocutor vàlid — en última instància — el sector del marxisme humanista representat per Garaudy!)

6. *La realitat «Déu» segons Dewart.*

No obstant la cura que té Dewart de no anomenar Déu «ésser», «existent» o «causa», és ben cert que no li nega la realitat. Dewart convençudament i rotundament afirma que Déu és realitat més enllà de les categories intramundanes: més enllà de l'ésser.

Dir que Déu és una realitat equival a dir, en la seva sifinificació antropològica: que hi ha quelcom de real i de no empíric que, de més enllà de tots els condicionaments intramundans, em fa ser més jo-mateix.

En aquest sentit, la realitat de Déu és experimentable. Si jo, en circumstàncies diverses (de silenci, de pregària, de comunicació, d'amistat, de persecució[53]), em puc experimentar més «jo-mateix» (= més unificat, més concentrat, més ple d'un amor que no és fruit de les circumstàncies[54]), sense que això pugui ser atribuït a causes empíriques intramundanes, és que d'alguna manera experimento en mi la realitat de Déu.

¿Qui pot negar, al marge de la valoració crítica que mereix l'epistemologia dewartiana, que hi ha ací — dit amb un llenguatge nou procedent de Gabriel Marcel — una intuïció molt tradicional en la història de l'espiritualitat cristiana? La intuïció que Déu no és tan sols *silenci,* sinó *presència.* Gratuïta presència.

Podria establir-se també un parentiu entre aquesta formulació o la de Paul Tillich segons la qual, en el meu «jo-mateix», emergeix, com una relació nova, el Tu-incondicionat, alliberador de la meva última profunditat personal.

També ací, com en Schillebeeckx, experiència o coneixement de Déu són també revelació de mi mateix com a ésser conscient i lliure (= personal).

7. *Posició de filosofia i teologia en el pensament de Dewart.*

Nosaltres, després d'aquesta exposició, que vol ser objectiva, del pensament dewartià, no volem entrar en el terreny d'una va-

[53] Els exemples — solament els exemples — són meus. J. R.
[54] Els exemples tornen a ser de l'autor d'aquest treball.

loració crítica del seu contingut [55]. El que ací i ara ens interessa és analitzar quin tipus de relació filosofia-teologia hi ha en aquest pensament.

a) Dewart vol ser un deshellenitzador. Però no pas un antifilòsof. «Ell estableix una metafísica de la presència . . . , ell desitja una filosofia referent a la presència i a la realitat de Déu: un Déu que no és precisament el Déu de la metafísica grega . . . , ell lloa la metafísica de la presència per més que blasmi la de l'hellenisme», reconeix Lonergam en la seva crítica [56].

Hem vist com el filosofar de Dewart partia de la presència sobre-existent de la consciència de l'home i de la presència, que transcendeix tot l'ésser, de la realitat de Déu.

b) L'aportació de Dewart al nostre problema concret de la relació entre filosofia i teologia és avui — en la conjuntura actual de la teologia — veritablement estimulant. Crec, en efecte, que la lliçó que es pot treure dels plantejaments de Dewart és la següent:

La comprensió intellectual del dogma (o sia, no la pura *fe*, sinó la *teologia*) porta una qüestió crítica inserida, la qual pertany al camp del filosofar.

El que Dewart ha plantejat és això: Per a resoldre el problema teològic de l'evolució o desenvolupament del dogma — tema avui candent [57] — s'ha de tenir present que aquesta qüestió teològica suposa el *problema crític* del coneixement i de la conceptualització.

— Si els nostres conceptes són de tal forma representatius de la realitat que arriben a ser imatges perfectes de la mateixa realitat divina i escatològica, llavors aquests conceptes són immutables.

— Si els conceptes són, en canvi, una manera de conèixer-nos

[55] No creiem, d'altra banda, que la crítica de Lonergan hagi dit la darrera paraula sobre l'assumpte, perquè abans d'afirmar que Dewart no pot salvar el contingut real dels dogmes cristians, crec que s'imposava una pregunta oberta en aquest sentit. ¿Fóra possible — coherentment amb l'epistemologia dewartiana — salvar realment la validesa dels dogmes cristians? Possiblement l'últim llibre de Dewart, que no he pogut estudiar, intenti la resposta a aquesta qüestió: *Te fondations of the belief*.

[56] LESLIE DEWART, *El futuro de la fe*, p. 342.

[57] Vegeu, per ex., WALTER KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes* (Mainz, 1965); AVERY DULLES, *Dogma, as a Ecumenical Problem*, a «Theological Studies» 29 (1968) 397 ss., i, naturalment, la mateixa obra de Dewart centrada tota ella sobre aquest problema.

a nosaltres mateixos en relació amb aquesta realitat escatològica; si són, en realitat, l'expressió de la nostra autodiferenciació i, per tant, de la nostra situació davant la realitat (= respectiva: de la realitat de la fe), llavors sempre serà possible i necessària la tasca de re-conceptualitzar, per a poder trobar-se un mateix davant la realitat de la fe.

— Si els conceptes són — a més d'una manera d'autoconèixer-se i de conèixer la pròpia situació davant la realitat — *referències veritablemente significatives, encara que no adequades respecte a aquesta realitat,* la tasca de reconceptualització vindrà exigida no sols per la necessitat de trobar-se un mateix davant la realitat de la fe, sinó per la necessitat d'expressar, en forma *cada cop més aproximativa i adequada,* aquesta realitat de la fe.

El problema serà per a tots — cert que, sobretot, per una teoria del coneixement del tipus de la de Dewart — tenir seriosament en compte l'advertència següent de Lonergan, que estimem com a més positiva i com a digna reflexió de la seva aportació crítica:

> La fe, en quant és cristiana, és una fe conceptualitzada sota una o altra forma cultural de la Tradició cristiana. Aquesta *continuïtat* en la veritat és requerida per la continuïtat de l'autocomunicació de Déu a l'home i per la continuïtat de la correlativa experiència religiosa de l'home que respon a la iniciativa de Déu [58].

Aquesta continuïtat progressiva fa que la *nostra* fe sigui homogènia amb la fe *dels Apòstols:* ni es poden introduir elements estranys, ni es pot deixar d'apuntar, amb formulacions homogènies amb les dels Apòstols, envers la mateixa realitat escatològica de la fe: el Crist fill Déu, vivent i vivificador pel seu Esperit, esperança de la glòria!

c) Tan veritat és, doncs, que la qüestió teològica del desenvolupament dogmàtic implica una qüestió filosòfica i crítica, que un teòleg o bé tractarà explícitament aquest problema epistemològic, com ho ha fet Dewart, o bé es definirà de tal manera a nivell teològic que això mateix suposarà una presa de posició implícita en el problema crític del coneixement i del valor dels conceptes. És el que ha fet A. Dulles en el seu esmentat i valuós treball a «Theological Studies».

[58] Leslie Dewart, op. cit., p. 341.

Schillebeeckx ha pres també posició explícita tot afirmant que els conceptes, sense ser imatges o representacions adequades de la veritat expressada en els dogmes, sí que tenen ells mateixos un valor referencial o direccional (= d'orientació certa) envers aquesta mateixa realitat escatològica i, per això mateix, senyalitzen també la nostra pròpia posició d'homes viadors respecte a aquesta mateixa realitat de la fe [59].

Aquesta era també la nostra interpretació del pensament de sant Tomàs, quan afirma que els conceptes sobre Déu són en gran manera inadequats.

No tenim pas al·lèrgia a la formulació dogmàtica. Però, en el nivell telògic, voldríem saber amb la més gran exactitud possible quina és la relació, no tant entre els dogmes i la nostra ment, sinó entre les formulacions dogmàtiques i la realitat escatològica de la fe, amb el problema conseqüent: quines són les mediacions o expressions conceptuals que poden servir *més adequadament* per a significar la realitat de la fe.

Tota conceptualització representa una aproximació a la realitat, però — en la seva abstracció — una certa distanciació o «retirada», com reconeix el mateix Lonergan [60]. Tinguem compte en teologia — subratllem el seu advertiment — *que aquesta distanciació és onerosa i que el mot «acadèmic» esdevé pejoratiu* quan es tracta de qualificar unes formulacions de les quals ha fugit la significació concreta, la capacitat de suggerir intuïcions, la precisió tant com la sensibilitat!

d) Finalment: hem vist que per a Dewart el filosofar és crítica. Crítica dels conceptes, crítica de l'analogia, crítica de la concepció escolàstica de Déu.

Aquesta crítica té validesa en quant es pugui convertir en crítica de les formulacions menys adequades de la fe.

I aquest seria, àmpliament, el paper del filosofar en teologia: despullar críticament la fe d'aquelles conceptualitzacions o formulacions de la mateixa fe que, inadequades ja en elles mateixes, ho esdevenen encara més per relació a uns homes acostumats a conceptualitzar o a formular l'experiència de la seva vida quoti-

59 Vegeu, per a aquesta qüestió, *Revelation et Theologie* (Bruxelles, 1965), pàgina .

60 LESLIE DEWART, op. cit., p. 342.

diana amb tota una altra forma i estil: per ex. en la fase actual cientista i «secularitzada».

Notem bé, però, que en Dewart el paper crític del filosofar recolza en quelcom de positiu. Una nova teoria del coneixement: *a*) més sensible a la crítica kantiana (els conceptes no representen la realitat, però situen l'home davant d'ella); *b*) més sensible al descobriment de la subjectivitat de la consciència (els conceptes ens permeten de reconèixer-nos a nosaltres mateixos per referència a la realitat distinta de nosaltres); *c*) més sensible al descobriment de la temporalitat de l'home (el coneixement és també un *devenir* progressiu i fluent sotmès a la temporalitat).

¿Serà aquesta funció crítica del filosofar en la teologia una inesperada i paradoxal recuperació de la figura de la filosofia com a ancilla? Esperem que també ací es compleixi la dita de Blondel: «Non adjutrix nisi libera; non libera nisi adjutrix Philosophia» [61].

E) Conclusions generals

1. De la nosta anàlisi del pensament del P. Garrigou-Lagrange traiem la següent conseqüència: la relació filosofia-teologia no prové necessàriament de la necessitat que la filosofia *fonamenti* la fe.

La relació, segons apareixia en l'anàlisi de Balthasar, té la seva arrel en aixį: que el contingut real de la fe s'ha d'expressar necessàriament en termes *d'ésser* (o de realitat, corregiria Dewart). És a dir: la presència de la realitat de la fe en la nostra consciència — la realitat del Crist que viu per la fe en els nostres cors, Ef 3, 17 — solament es pot expressar amb conceptes que, per la seva referència a l'ésser, fan referència a l'objecte de la filosofia.

2. En arribar a aquest punt sentim la necessitat lògica d'ordenar — ni que sigui amb totes les limitacions d'un esquema — els nivells o àmbits de coneixement que relacionen fe, teologia i filosofia.

I és precisament aquesta ordenació analítica el que volem do-

[61] Maurice Blondel, *L'Action* (París, 1893), p. 393.

nar com a conclusió nostra, resultant de les precedents anàlisis:

1.er En un nivell òntic, de realitat suprema, se situa la realitat objectiva de la fe. Aquesta realitat és escatològica. Per als cristians té un nom: són les relacions trinitàries. El *Pare,* origen i a la vegada terme de tota realitat. El *Fill, la relació del qual amb el Pare* ha estat *a*) revelada; *b*) regalada gratuïtament als homes per tal que la facin seva per l'*Esperit* del Pare i del Logos.

2.on. En un nivell onto-lògic, vet ací que aquesta relació de Crist-Fill amb el Pare ha arrelat en la *nostra* consciència personal: Crist viu per la fe en els nostres cors; perquè es creu amb el «cor», és a dir, amb el centre conscient i lliure de la persona (= consciència creient). En aquest nivell la fe és un ex-sistir nou: en Crist. Vol dir que la relació de Crist al Pare s'ha fet *nostra.* Vol dir que tenim amb el Pare la *mateixa* relació que té el seu Fill Jesús, l'Estimat.

3.er Aquesta realitat té una repercussió en la nostra intel·ligència: és el nivell de la professió de fe. Si «corde creditur ad iustitiam», s'ha d'afirmar, correlativament, que «confessio fit ad salutem». Els Apòstols feien aquesta professió de fe amb conceptes i paraules (= kèrigma) que expressaven la realitat de fe que vivien: «Jesús ha ressuscitat»; «de la dreta del Pare estant ha enviat l'Esperit». Vegi's a Fets 2, 32, l'exemple més clar d'aquest tipus de professió de fe.

D'*alguna manera* aquest nivell de la professió de la fe és ja un nivell de coneixement. És un nivell epistemològic. Encara que sigui un nivell de coneixement molt *sui generis* i específic perquè es refereix a realitats transcendents: és el coneixement de la fe.

S'ha de posar també una qüestió: ¿És una limitació que la fe s'hagi d'expressar amb paraules? Sí. Ella sempre és més gran que el nostre cor (vegi's Joan 3, 20) i, per tant, molt més encara que les nostres paraules.

Més encara: una altra limitació. Avui la professió de fe se serveix de les formulacions dogmàtiques: la realitat de la fe se serveix, doncs, de canals més contingents, de crosses més imperfectes per tal, però, que la figura de la fe no quedi evaporada o estrafeta.

4.rt Balthasar feia notar que, com a redundància gratuïta de la fe en la intel·ligència, es donava encara a nivell de gràcia la

gnosi de la fe: nivell de coneixement gratuït, vingut de dalt, en gran part inefable, que, quan s'aconsegueix articular i expressar, produeix aquest meravellós gènere literari sapiencial [62] en el qual el creient — segons una saviesa que no és d'aquest món, sinó que és una saviesa amagada de Déu (1 Cor 2, 6) *sap de Déu,* és a dir, sap de la realitat escatològica de la fe sense que aquest tipus de coneixement sigui reduïble als altres tipus de coneixements mundans: filosofia, ciència, experiència mundana (llegeixi's a aquesta llum tot el fragment de 1 Cor 1, 17 - 2, 16, on hi ha la millor resposta conclusiva a aquest nostre pobre treball).

5.è Com a resum i ampliació dels punts 3.er i 4.rt, i al nivell apostòlic, tenim tota la formulació bíblica de la fe. Atenció! No és encara aquest el nivell de la «teologia bíblica». És simplement l'Escriptura com a expressió de la fe apostòlica, de la gnosi apostòlica; de la història viscuda de Crist i de la seva continuació: l'Església apostòlica.

Aquesta formulació té un valor arquetípic, no pas per ser una filosofia, sinó perquè és l'expressió de la fe arquetípica (= la dels Apòstols). I perquè és una expressió «inspirada», és a dir, fruit del Logos i de l'Esperit en la comunitat naixent i en els homes dotats d'aquest carisma [63].

És a partir d'aquí que comença la teologia pròpiament dita, encara que es pugui considerar, si es vol, prototeologia la formulació bíblica de la fe, donat que sempre el pur contingut de la fe és expressat en la paraula i en el concepte humà.

6.è Nivell de teologia autoritativa. És la formulació dogmàtica de la fe. Segueix la mateixa estructura que la formulació bíblica respecte al contingut real i escatològic de la fe, però se'n diferencia: *a*) en no ésser necessàriament fruit de la inspiració; *b*) en no ésser d'igual manera arquetípica; i *c*) en no ésser necessàriament gnosi gratuïta, com en general és el N. T., sinó que pot ser formulació realitzada en la polèmica i en el compromís humà, però dotada d'un altre carisme: és autoritativa perquè de per ella mateixa no induirà a error, ja que té una relació positiva, és a dir,

[62] El pròleg dels Efesis i, en general, tota la Carta, igual que la seva bessona als Colossencs, així com l'Evangeli i la Carta de sant Joan, peces fonamentals d'aquesta super-teologia que és la Gnosi. ¿Però, per ventura no és tot el N. T. la plasmació d'una saviesa que ve de dalt i a més a més «inspirada»?

[63] LLEÓ XIII, Encíclica «Providentissimus Deus».

referencial i significativa a més de situadora de l'home, respecte al contingut real i escatològic de la fe.

Vegi's per què hem dit que avui — després dels Apòstols — la professió de la fe se servia, per a no errar, àdhuc de les formulacions dogmàtiques.

7.è - Nivell de teologia no-autoritativa. Ací trobem el nivell d'aquells «barons que en l'Església van cultivar i de nou cultiven "científicament" la ciència de la fe» [64].

No estem en el nivell de la pura professió de fe. No és tampoc necessàriament — tant de bo que ho fos! — gnosi, ja que aquesta teologia no ve de dalt a baix, sinó de la paraula i del concepte humà, o sia, d'un nivell de coneixement humà que vol «entendre» humanament el contingut de la fe, és a dir: el vol relacionar amb el nivell dels coneixements humans.

8.è *a*) Hem anomenat indistintament aquest 7.è nivell: teologia filosòfica, filosofia de la religió, etc.

b) Balthasar i Rahner han fornit elements per tal de diferenciar la filosofia que té com a àmbit l'ésser i com a objecte formal (o *lumen sub quo* si es vol ser fidel a la terminologia escolàstica) la pura raó natural, i la possible filosofia de la religió o teologia filosòfica que ampliava el seu *camp* i el seu *lumen* amb la Revelació.

c) Creiem que, fetes aquestes observacions, responem al perill apuntat amb temor per Dumery: «d'una filosofia que vol ser al mateix temps teologia, ni que sigui teologia fonamental, i d'una teologia que vol ser al mateix temps filosofia» [65].

d) D'altra banda, la filosofia purament racional té el seu àmbit propi i lliure i el teòleg no li ha de dir si s'ha de detenir o si pot entrar en el santuari de les preguntes i àdhuc en el *sancta sanctorum* de les respostes sobre Déu. Perquè si el filòsof ha obert la seva raó a la llum de Déu que se li manifesta en la Creació, el teòleg «què hi té a dir?» (cfr. Jo 21, 21!) i menys a controlar?

9.è Ara hem de fer marxa enrera. O, més ben dit, ens hem de situar idealment en un altre angle de l'esquema. Hem d'abarcar el punt 5.è (formulació bíblica), el punt 6.è (formulació dog-

[64] ANSELM STOLZ, *Teología de la Mística* (Madrid, 1951).

[65] HENRI DUMERY, *Raison et Religion dans la Philosophie de l'Action* (París, 1963), pp. 497 i ss.

màtica) i el punt 7.è (teologia filosòfica) des d'un punt ideal que anomenarem teologia positiva.

Quan aquest vèrtex opera sobre les formulacions bíbliques, tindrem la teologia bíblica; quan treballa sobre les formulacions dogmàtiques, tindrem la Història dels Dogmes o la Teologia del Magisteri; quan opera sobre els materials de la teologia filosòfica, donarà lloc a la Història de la Teologia o a tantes monografies de teologia històrica que, encara avui, s'han de considerar útils si no necessàries. Pensem, p. ex., en els recents treballs de J. Ratzinger sobre sant Agustí o sant Bonaventura, a propòsit de l'eclesiologia [66].

10.è Aquí podem situar tots els coneixements humans — immanents — com a tals. Des de la ciència experimental, empírica, verificable, transformadora del món per la tècnica fins a les anomenades «Ciències de l'Esperit». La finalitat de cada una d'elles és fornir coneixements comprensius d'alguna zona de les que formen el conjunt immanent dels éssers del món.

3. Ens resta treure algunes de les conseqüències de la diferenciació que acabem de fer entre coneixement dimanant de la fe i coneixement de les ciències purament humanes.

a) En primer lloc: La consistència de la fe respecte a la consistència autònoma del «coneixement de la fe») s'autodiferencia dels altres coneixements humans. I això de tal manera que, acceptar aquesta especificitat del coneixement de la fe és *eo ipso* acceptar també l'especificitat a distint nivell dels altres coneixements humans.

És acceptar la consistència autònoma de la filosofia com a saber humà i la consistència de les Ciències.

En efecte: La fe és acceptació de la paraula de Déu; obediència a Déu; recepció d'un amor més gran que la nostra consciència.

Vet ací el realisme de la fe expressat pel seu terme escatològic: Paraula; Déu que s'autocomunica; Amor.

Vet ací el realisme de la fe expressat pel seu acte personal: acceptació; obediència; recepció.

Així el coneixement relacional de la fe més que un saber humà (vegi's sempre 1 Cor 1, 18. 20 a-b. 21-25, etc.) és una «ha-

[66] JOSEPH RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, (München, 1970), pp. 24-48 i 59 ss

viesa de Déu» (1 Cor 1, 24) i és una existència en Crist Jesús, el qual ha esdevingut la nostra saviesa (1 Cor 1, 30). És un ex-sistir nou, tensional i esperançat, envers una transcendència que per als cristians té un nom concret: El Pare de nostre Senyor Jesucrist.

Aquesta distinció entre fe (i el seu coneixement correlatiu) i «sabers humans» queda reflectida en l'evocació que fa Dewart d'una antiga frase medieval: «*L'acte de fe* de l'intel·lecte difereix de l'acte de coneixement de l'intel·lecte» [67].

b) És sobre l'existència relacional nova de la fe que parla la teologia. En termes humans, i com pot... La teologia, en un esforç per recuperar l'aigualida locució de Harnack, hauria d'ésser l'explicitació conceptual de la relació filial amb Déu que posseeix Jesucrist i que ens dóna a participar a nosaltres.

La teologia especulativa, conceptual, filosòfica, en quant és ciència-de-la-fe, és aquesta ciència difícil que intenta, en el fons, una traducció en conceptes i categories humanes d'una realitat escatològica, per tal de poder comparar els nostres coneixements i les nostres situacions humanes amb aquesta realitat transcendent i així, d'alguna manera, «entendre-la humanament» per poder *donar-ne raó* (= és un aspecte de la comunicabilitat).

c) ¿Com ho farà la teologia — tant si és autoritativa (Magisteri) com personal — per a mantenir-se sòbria?, és a dir:

1.er per no pretendre ser una explicitació *adequada* del contingut de la fe.

2.on per a no rivalitzar amb els coneixements humans; per a no entrar, a tall de «fer la competència», en la seva esfera immanent, en el seu objecte propi, en els seus mètodes de coneixement;

3.er pr a mantenir-se, per tant, en el seu propi i difícil terreny de ciència... de la fe? [68]

Suggerirem dues qualitats que creiem ha de tenir la teologia si vol ser respectuosa amb els dos nivells de coneixement, cosa que no vol dir «les dues veritats»: el nivell de la relació existencial de la fe amb la seva *específica densitat de «coneixement» de fe,* i amb la *seva densitat sui generis de coneixement teològic inade-*

[67] LESLIE DEWART, op. cit., p. 118.

[68] «Ciència»: relacionada amb els altres coneixements humans; «de-la-fe»: d'allò que és transcendent — escatològic — respecte a tots els objectes de coneixement.

quat[69] *i el nivell del saber humà amb l'específica densitat que tenen els coneixements científics,* siguin de les ciències físico-naturals, siguin de les ciències de l'esperit.

1.ª Qualitat: La Teologia no pot deixar de ser «apofàtica» (= negativa en el sentit oriental de la paraula).

Si el coneixement de fe no és al mateix nivell, ni té la mateixa densitat específica dels sabers humans, científics o filosòfics; si, d'altra banda, la relació de la fe és pensable i conceptualitzable (teologia especulativa o filosofia de la religió), per a ser d'alguna manera entesa i comparada amb la saviesa d'aquests temps, resulta llavors que la teologia, *del punt de vista del pur conèixer* humà ha de saber dir «no ho sé» a multitud de qüestions relatives al seu objecte escatològic i a la relació que té aquest objecte amb les realitats terrenes.

En efecte: «coneixem i no coneixem». La mateixa fe és un coneixement encara analògic que malda, en la tensió d'aquest temps, per depassar l'analogia sense aconseguir-ho. Molt més analògic és el pensament teològic sobre la fe!

La mateixa fe és més una esperança certa que no pas un «saber». «Jo sé que ressuscitaré» vol dir: tinc fe en la resurrecció: conec-en-la-fe la resurrecció = espero certament ressuscitar. Però això no vol dir que jo sàpiga amb ciència humana el *què* i el *com* de la resurrecció. I aquest *què* i aquest *com* és el que funda el coneixement humà! I no obstant el teologitzar sobre la resurrecció és legítim almenys per a comparar aquesta realitat de la fe amb les coses humanes que jo sé: sé el que és viure jo avui; sé el que és la mort dels homes!

Això vol dir que la teologia — serventa tota ella del coneixement de la fe — ha de contenir fortes i sàvies dosis d'apofatisme. Ha d'ésser no pas agnòstica, però sí dialècticament «negativa»: «Sé i el meu saber és, en realitat, un no saber». Això, que és ben conegut respecte al coneixement de Déu, s'ha d'afirmar respecte a tota classe de coneixement de la fe i derivat de la fe (teologia) perquè Déu és tot el coneixement de la fe i de la teologia.

Així, p. ex., a «Gaudium et Spes» trobem una mostra, oferta

[69] Aquesta específica densitat «sui generis» del coneixement teològic és, diguem-ho una vegada més, el coneixement inadequat conceptual de la mateixa relació de la fe i del seu objecte escatològic i diví.

per la teologia autoritzada del magisteri, d'aquesta sàvia dialèctica entre saber positiu de fe i de teologia negativa:

> No sabem el temps en què es farà la consumació de la Terra i de la Humanitat. *Tampoc no sabem* de quina manera es transformarà l'Univers... [70]

Aquesta senzilla confessió no té res d'agnosticisme. Però col·loca en el nivell del coneixement derivat de la fe l'afirmació que la Humanitat ve de Déu i a Ell retorna. I col·loca la teologia, igualment, en el nivell de l'esperança. L'esperança de posseir — sense saber el *com* — la presència de Déu Salvador.

Aquest coneixement derivat de la fe — basat en la relació de l'home amb el Vivent — no té per què entrar en rivalitat amb els sabers humans de tipus filosòfic o científic.

2.ª Qualitat: La teologia filosòfica ha d'ésser crítica (entenent la funció crítica en dos sentits).

1.er Crítica de les formulacions teològiques. Aquest és ja un aspecte conegut. La nostra fe és una fe necessàriament interpretada. El Nou Testament és ja la interpretació primera i paradigmàtica de la fe. És una interpretació internament normativa per a tota expressió de fe en l'Església. El Magisteri és també una interpretació autèntica i autoritativa en el sentit ja indicat i que necessita sempre ser ella mateixa interpretada. La teologia filosòfica apareix com una interpretació privada feta en l'Església i amb l'Església.

Moltes vegades les expressions culturals necessàries, però «inadequades», de les quals tota interpretació ha d'usar, apareixen com si fossin la mateixa essència de la fe, sent així que són una interpretació cultural. Així, les realitats del Cel, de l'Infern, de l'Ascensió del Senyor *enteses cosmològicament ja són una interpretació,* mentre que *una altra* de més actual pot *interpretar* aquestes *realitats,* com «una dimensió de la natura humana», o com la nova dimensió de la nova humanitat fundada en Crist [71].

La mateixa realitat de la fe critica aquestes formulacions [72]

[70] *Gaudium et Spes*, nº. 39.

[71] JOSEPH RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (München, 1968), pàgines 249 i 258.

[72] MAURICE BELLET, *Essai d'une critique de la foi: la fonction critique dans la certitude religieuse* (París, 1968).

sense que hàgim d'esperar una crítica feta des de fora[73]. La mateixa realitat de la fe malda per reeixir sempre salvadora en i a través de les successives formulacions culturals de què se serveix *hic et nunc* com a mediacions humanes.

Amb això no propugnem un ideal utòpic d'un coneixement teològic — ni tan sols en el nivell teologal de les professions de la fe — esterilitzat de vestimenta *mítica*. Ideal impossible, aquest. I hem mostrat precisament que és impossible en les nostres afirmacions sobre la *realitat* de la fe objectiva i sobre la *necessitat* d'una vestimenta cultural expressiva homogènia amb l'expressió de la fe apostòlica.

Més aviat veiem el camí obert en les afirmacions de P. Ricoeur, quan desitja que la fe «s'atreveixi a expressar-se en nous conceptes, nous símbols i mites» que guardin, però, la significació existencial i intellectual que la Paraula decisiva de Déu ha tingut i té per als homes[74].

2.on Hi ha una altra funció crítica que ha de fer la fe expressada en l'Església cara al món. En efecte, la fe és salvació i judici per al món. No judici per a condemnar, sinó judici profètic per a assenyalar al futur: allà on és possible viure pel Pare: pels altres. La fe és crítica dels coneixements humans i de les actituds humanes en tant que aquests voldrien tancar-se i absolutitzar-se idolàtricament. De front a totes les idolatries intellectuals i pràctiques, la fe és encara una funció lliure i crítica.

I creiem que quant més l'expressió teològica de la fe guardi aquestes dues qualitats, apofàtica i crítica, millor guardarà l'autonomia del saber humà collocat en el nivell de la immanència; millor es collocarà ella mateixa en el nivell gratuït de l'esperança.

4. *Conclusió final relativa al treball del filòsof.*

Hem vist el que crèiem dues qualitats de la teologia «per a mantenir-se sòbria». Per a mantenir-se sòbria també davant el pur filosofar.

[73] WERNER POST, *Kritik der Religion bei Karl Marx* (München, 1969).

[74] Es fa urgent la reinterpretació amb nous conceptes, imatges i símbols carregats de dinamisme salvador, d'aquelles realitats avui «velades més que no pas revelades» per les paraules *cel, infern, pecat, culpa original, culpa, redempció, salvació, llei, gràcia, revelació*... És més que un vocabulari bíblic el que es necessita! Vegeu el bon intent de RATZINGER en l'esmentat *Einführung*, obra modèlica en aquest sentit.

En efecte: hem vist la conveniència que el teòleg fos un bon filòsof i que el filòsof fos un bon amic de la Revelació. Hem vist àdhuc — en Balthasar — com l'objecte formal de la teologia emergia del més pregon de l'objecte formal de la filosofia: del fons de l'ésser (o del fons de la darrera realitat, per tal que l'afirmació pugui ser més compartida per Dewart...). És a dir: els autors en els quals la relació entre filosofia i teologia es concep segons un esquema més unitari (= més «monofisita») tendeixen a doblar el teòleg de filòsof i el filòsof de teòleg i a superposar els objectes formals.

Però, per més que un autor es pugui decantar envers aquesta direcció «monofisita», sempre haurà de tenir compte d'una altra cosa: que ni el filosofar es fa al dictat de *la* teologia, ni la reflexió sobre la fe pot quedar encaixonada en el llit de Procuste d'*una* filosofia no flexible a la gravitació i als accents de la paraula de Déu, que tendeix sempre a desbordar dels conceptes, els quals no poden escapar de la llei de l'analogia. Cal rellegir les ponderades reflexions de Schmaus sobre la tensió a què es veuen sotmesos els conceptes anàlegs i sobre la flexibilitat o docilitat amb què s'han de comportar respecte a la càrrega revelada (= *analogia fidei*) [75].

Per això el pensament teològic i el filosòfic han de dialogar — i tant de bo que ho facin en l'única persona de l'home espiritual — i no pas escriure al dictat l'un de l'altre:

> Hom voldria que la fisolofia tingués el seu domini propi i independent de la teologia, encara que hom la voldria amb ella i per a ella. Una i altra exigeixen una separació de les competències; resten distintes l'una de l'altra, però distintes en vista d'una col·laboració efectiva: *non adiutrix nisi libera; non libera nisi adiutrix philosophia* [76].

Sí: Poden restar distintes i autònomes teologia i filosofia. Pot haver-hi estatut lliure i autònom per a la filosofia:

— en quant és pensament crític o recerca metafísica d'un filòsof que treballa sense entrar expressament en l'esfera i les dades de la Revelació positiva. És el que anomenem correntment «Crí-

[75] MICHAEL SCHMAUS, *Teología Dogmática*, vol. I (Madrid, 1960), pp. 22, 248-250 i 304.
[76] MAURICE BLONDEL, *L'Action* (París, 1893), p. 393.

tica», ««Epistemologia», «Lògica», «Metafísica» (amb la seva frontera sempre oberta com una ferida a allò que ve de dalt!).

— en quant cerca les preguntes i àdhuc — si ella ho creu — cerca i dóna les respostes sobre el coneixement de l'Ésser absolut, infinit i transcendent en el qual ella troba Déu. És el coronament de la Metafísica. És el que des de Leibniz se sol anomenar teologia natural o teodicea. Ací es donarà un diàleg, que pot ser fecund, entre el teòleg que, partint de la revelació, verifica l'abast racional de la fe i el filòsof que, partint de la realitat interpretada correctament, descobreix el món significatiu d'una presència transcendent que pren la iniciativa de donar-se a conèixer...

Finalment, quan la filosofia s'ha obert a les dades de la Revelació positiva i les assumeix com a enriquiment transcendent del pensament humà per edificar el saber «analògic» sobre la fe, es confon amb la teologia especulativa i pot anomenar-se amb encert — així ho fa Rahner — teologia filosòfica.

I per què no sapiencial? Perquè aquest terme el reservaríem *stricto sensu* per la *gnosi.* I la gnosi és precisament aquella tensió i desbordament que ve de dalt i que l'home — amb el seu esforç artesà a partir dels conceptes anàlegs — no pot pas pretendre assolir amb el seu honest ofici teològic. Tant de bo que, gratuïtament, li fos donada!

JOSEP MARIA ROVIRA BELLOSO

Barcelona, desembre 1969.
Regensburg, febrer-març 1970.

EL MAGISTERI ECLESIÀSTIC EN L'ENSENYAMENT DE LA TEOLOGIA

I. Introducció

Per a comprendre l'abast d'aquestes reflexions, el primer pas sembla ser el de formular lleialment el malestar que hom nota respecte al paper del magisteri jeràrquic en l'ensenyament actual de la teologia, en el nivell de seminaris o facultats, i assajar després de discernir les causes i efectes.

El estudiants senten un cert escepticisme davant l'argument del magisteri. Potser també els professors. Amb això crec insinuar una situació existent i ben real. El fet que en aquest lloc o en aquell altre faltin aquests símptomes revela que ja s'ha trobat una solució o que encara no s'ha plantejat el problema. No parlaré del pla de la recerca científica, ja que el tema comporta implicacions delicades. Cal afegir que no voldria oblidar les dificultats amb què es troben tants sacerdots, en el seu exercici pastoral, davant de moltes de les decisions magisterials.

Entre la multiplicitat dels problemes més immediats, potser podríem escollir-ne tres: el del llenguatge, el de l'obligatorietat en l'assentiment de la nostra fe i el del mateix objecte sobre el qual decideix el magisteri.

Tots plegats veiem que cal parlar un llenguatge entenedor que, de bon començament, no demani interpretacions més o menys manipulades o llargues explicacions. Un té la impressió que el magisteri parla amb un estil propi d'un règim de cristiandat, sense adonar-se que aquest règim està superat a causa de la secularització creixent que viu el nostre món. En aquest cas, es comprèn que el seu llenguatge no respongui a la mentalitat real en què es mouen els homes d'avui. Quan el magisteri en pren consciència, quasi per instint sembla que accentua més la seva pròpia

posició. Així Pau VI mateix, preocupat per «una espècie de passió pel canvi i la novetat» que descobreix en certs catòlics, insisteix en les fórmules tradicionals d'altre temps (penseu en la *Mysterium fidei* o en el *Credo* pronunciat al final de l'any de la fe). El magisteri, conscient de la seva responsabilitat, queda com obsessionat per un complex de por de perdre uns valors de tradició, considerats més estàtics que dinàmics. I correlativament, molts fidels es lamenten que per expressar la fe calgui un vocabulari que no és el del moment; i es fan una pregunta paral·lela a la que es feia sant Pau: si així com per ser cristià primer calia fer-se jueu i acceptar la llei mosaica, a veure si avui per ser cristià primer cal ser home de l'Edat Mitjana [1]. En darrer terme, però, més que lamentacions estèrils, el que cal és un esforç lúcid per trobar un estil que tingui present que el magisteri compleix una funció en una Església que cada dia viu més en «diàspora». Davant la impossibilitat de traduir els conceptes de «naturalesa» o de «persona», o el de «transubstanciació», perquè no diuen en un context cultural i lingüístic com el nostre allò que volen dir, interessa presentar el contingut, el sentit, de la Paraula de Déu, d'una manera intel·ligible, encara que sigui al preu d'un arriscat treball de reinterpretació de les velles fórmules d'una època ja llunyana.

Al costat del problema del llenguatge, ens trobem amb el problema de l'obligatorietat del nostre assentiment. Arran de l'*Humanae Vitae*, Marc Oraison escrivia: «Quan un diu d'un document com aquest que *no és infal·lible*, això significa que *és fal·lible;* és a dir, que pot comportar aspectes discutibles, fins i tot inexactes. Si no, aleshores el llenguatge ja no té sentit. La noció d'"una mica infal·lible" fa somriure. Una cosa és infal·lible o no ho és (....). Un cert nombre de reaccions semblen mostrar que aquells que les han adoptades *no poden suportar la idea* que hi hagin en aquest text coses discutibles. Alguns diuen: "Això no és infal·lible, però cal reaccionar com si ho fos i no pensar-hi més". Alguns bisbes han sancionat a aquest respecte algun sacerdot que s'ha adonat d'aquesta evidència» [2].

[1] F. Biot, *Un langage que nous comprenons mal,* a «Témoignage chrétien» 1257 (8-VIII-1968) 16.
[2] M. Oraison, *Besoin d'y voir clair,* a «Le Monde» 7-IX-1968, p. 10; entre

És elemental distingir els diversos nivells de magisteri, i apreciar-ne la valoració. Parlar de magisteri en general és ingenu, per no dir perillós; es presta a creure que tot document magisterial comporta una espècie de definició de fe, que ens faria cedir a un monofisisme eclesiològic sense fonament. El magisteri s'exerceix en l'Església com a totalitat orgànica; i cal saber precisar en cada moment la seva pròpia modalitat [3]. S'ha de distingir l'autoritat dels diversos òrgans a través dels quals s'exerceix el magisteri (papa, bisbes com a col·legi, bisbe com a cap de l'església local); cal distingir els gèneres literaris, les formes i la intensitat amb què aquest magisteri vol afirmar-se, si vol usar de la seva infal·libilitat o simplement orientar. La distinció entre magisteri ordinari i magisteri extraordinari, ja clàssica, és capital, tot i que probablement demanaria ser més matisada.

Avui sembla clar — i sobretot després de la *Lumen Gentium* 12 — que el magisteri és exercit per l'Església com a totalitat orgànica. Aleshores la nostra fidelitat és primàriament a la totalitat. Pot haver-hi una adhesió real al magisteri com a totalitat i una discrepància respecte a un membre particular d'aquest cos docent.

Sense aquestes precisions fàcilment es pot caure en un doble perill: 1) per part del qui rep el magisteri (del teòleg, per exemple) es pot absolutitzar la paraula magisterial del papa o del bisbe. En aquest cas el magisteri suplanta la teologia, la qual queda reduïda a un comentari d'aquell. La tasca del magisteri apareix com a única, i no com a complementària, en el conjunt de l'expressió de la fe de l'Església. 2) Per part del mateix magisteri, la seva situació el pot portar a ignorar les condicions reals de la vida de

la molta literatura sobre aquest punt, resulta incisiva i radical la posició de W. DIRKS, *Le pape et l'Église*, a «Esprit», nov. 1968, pp. 459 ss.

[3] Amb un to, al meu gust, sovint massa jurista, resulta útil BERTI-MEOTONIOLO, *De ratione ponderandi documenta magisterii ecclesiastici* (Romae, 1962). Per a una visió més dogmàtica, complexiva i equilibrada, cf. M. LOEHRER a *Mysterium salutis*, I, 2 (trad. cast. a ed. Cristiandad), pp. 636-669. En general, les encícliques, com s'ha demostrat en la història contemporània, són les que presenten més dificultats de valoració. Només cal pensar que quan, en la *Mystici Corporis* i la *Humani generis*, Pius XII insistí en la identitat de Cos místic i Església romana, s'aixecaren diverses veus sobre el valor d'obligatorietat de les encícliques [cf. J. VODOPIVEC, *Ecclesia Catholica Romana Corpus Christi Mysticum*, a «Euntes Docete» 4 (1951) 89-90]. Sobre el tema és imprescindible recórrer a A. PFEIFFER, *Die Enzykliken und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode* (Freiburg in d. Schw. 1968).

l'Església. Si prescindeix de l'ajuda del teòleg i del poble fidel, pot actuar com vivint un moment ja passat, tot confiant que l'assistència de l'Esperit Sant ja suplirà l'anacronisme.

A nivell disciplinar, la *Veterum sapientia* és tot un símbol. A més, com veurem a les conclusions, el magisteri pot dictaminar per a tota l'Església, aspectes o veritats «locals», fins gustos personals. D'aquesta manera, en lloc d'afavorir una evolució en la comprensió de la Paraula de Déu, pot frenar-la i fins pot caure en un cert descrèdit, científic i psicològic.

Pel que fa a l'objecte de les seves decisions, no oblidem que la missió del magisteri es recolza en un poder d'interpretació, per a actualitzar el missatge ja lliurat a l'Església. És *relatiu* a un objecte, sense el qual no té sentit. La determinació d'aquest objecte, sobre el qual el magisteri es pronuncia, l'abast de les atribucions magisterials, és el que ha provocat sovint dificultats, entre alguns, respecte a la *Humanae vitae*, per exemple. És significativa la posició exposada per Marc Oraison quan escrivia: «per definició, la *naturalesa* és el que no és sobrenatural. És el que podem conèixer del món i de la realitat humana sense la revelació. És el que *no ha estat revelat explícitament*. No hi ha res de més sorprenent aleshores que un document que se situa a aquest nivell en certs punts, no pugui ser, en aquests punts, discutit. No veig per què això desencaminaria o amenaçaria *la fe en l'Església*. Més aviat seria al contrari: volent fer passar per revelat el que no ho és, hom desconsideraria l'Església, el successor de Pere i els successors dels apòstols, i hom amenaçaria els homes del nostre temps a abandonar-la» [4]. Dependrà de l'objecte, la força amb què es podran proposar les doctrines magisterials. Perquè aquestes només tenen per fi interpretar les dades de la revelació, desxifrar-les i actualitzar-les a la llum de la fe de l'Església, sense inventar res, ni entrar en terrenys que podrien multiplicar els casos «Galileu» [5].

[4] Cf. nota 2.

[5] El recurs que té el teòleg de distingir entre l'autoritat dogmàtica i l'autoritat pastoral del magisteri, no es dóna en la majoria de gent. A aquesta, li causa impacte exemples com el citat pel P. A. JEANNIÈRE, *Pour une sexualité humaine*, a «Projet» 30 (1968, déc.) 1235: «On sait que Jenner practiqua la première vaccination en 1796 et que la vaccine eut vite un grand succès. Mais a-t-on le droit

II. Mètode i mentalitat

El problema actual es concreta sobretot en un problema de mètode, pel fet que mentalitat i mètode es compenetren íntimament. En general, és la intuïció nova i genial la que troba un mètode adequat per al seu propi desenrotllament; així una sensibilitat nova d'artista inventa procediments nous. El mètode neix sota la moció de la mentalitat i, sostinguda per ella, es desenrotlla. I arriba un moment que el mètode esdevé el motor que conserva i fomenta la mentalitat. Però pot ser que si el mètode no es mou en funció de la mentalitat esdevingui fatal i esterilitzador per aquesta mateixa.

Fou com a mètode nou que la dialèctica d'Aristòtil va fer la seva aparició a l'Europa del segle XII. Venia a ajudar un nou corrent intel·lectual. Però aquest corrent, una vegada enfortit, conservà el mètode que, estancat en la seva inèrcia, portà cap a la decadència de la mentalitat. La teologia del segle XV conservava encara el mètode dialèctic i, a través d'ell, s'enllanguia la vida. Resoltes les grans qüestions, els esperits cansats s'entretingueren en subtilitats de mètode i una mentalitat decadent va envair les universitats europees.

La gran batalla de la Reforma i Contrareforma és un altre exemple. Es perfeccionà el mètode de les «auctoritates», que darrerament havia estat una mica oblidat. El gènere telògic de la controvèrsia ocupà els teòlegs en les seves disputes d'escola.

de modifier l'équilibre du corps humain, même pour le rendre plus résistant aux maladies? L'Église no l'a pas admis d'emblée, témoin la déclaration que le pape Léon XII se crut obligé de faire en 1829. "Quiconque procède à cette vaccination cesse d'être fils de Dieu (...) la variole est un jugement de Dieu (...), la vaccination est défi à l'adresse du ciel". Note: Cette phrase est citée par le Dr. Pierre Simon, in *Le contrôle de naissance* (Payot, 1966), p. 164. Léon XII étant mort le 10 février 1829, je me demande en quelles circonstances il a fait cette déclaration, qui ne se trouve pas dans le *Bullaire romain*. Mais ce texte correspond exactement à la pensée du cardinal Annibal de la Genga, futur Léon XII, qui en 1823 qualifiait la vaccination de "bestiale" (quest'innesto bestiale) — cf. Schmidlin, *Histoires des papes*, I, 2, p. 3 et note 11 —. Pour la petite histoire signalons que la vaccination fut supprimé dans les Etats pontificaux dès 1815, en même temps qu'une autre innovation révolutionnaire: l'éclairage des rues! Mais dès Grégoire XVI (1831-1846), pape dont nul n'a jamais loué le caractère libéral, la vaccination est devenue courante a Rome».

Aquest gènere de controvèrsia sovint va ser decisiu en les discussions i definicions dels concilis. D'aquí a exposar les definicions conciliars en forma de controvèrsia, hi ha un pas; i es va donar ràpidament, sobretot en l'ensenyament reservat als estudiants catòlics. En aquest lapse, el mètode acaba per establir una mentalitat: la tasca del teòleg catòlic és la de demostrar el dogma contra les heretgies, i la de l'estudiant de teologia és la demostració de les tesis.

El mètode és clar, com confirma el P. Nicolau en la *Introductio in theologiam,* de la BAC [6]. La primera funció de la teologia és «invenire ipsam doctrinam magisterii Ecclesiae». Així les veritats proposades pel magisteri són els enunciats de les tesis. Aquest mètode acaba per formar una mentalitat en els estudiants: la doctrina de l'Església es pot reduir a un catàleg de proposicions, que després s'han de *provar* amb l'ajuda dels arguments trets de l'Escriptura, de la Tradició i d'arguments racionals. El mètode i la mentalitat de bon nombre d'estudiants quedà basada en la idea de controvèrsia o disputa, o en la de polèmica — sobretot antiprotestant — de nivell escolar. Després, en la seva activitat sacerdotal ulterior, apenes hagueren d'exercir aquesta doble tasca i els ha calgut exposar, explicar i aplicar el missatge positivament. Al costat dels avantatges pedagògics del mètode, el que cal és veure com aquest mètode ha convertit el teòleg en un advocat de la causa de l'Església contra els adversaris: no en fa un intrèpid anunciador del missatge, que proclama que la Paraula de Déu avui encara és actual i eficaç.

Per què? En la teologia que vam estudiar, el llibre de text, el manual de teologia, tenia una estructura sintètica en què cada element jugava el seu paper. Claredat, precisió, ordre, simplicitat — sens dubte excessives — caracteritzaven aquelles tesis en les quals el magisteri ocupava un paper decisiu. El procediment en si no era erroni, ja que tota ciència que es transmet en forma d'ensenyament tendeix a reduir-se a fórmules precises, rigorosament controlades i controlables, fàcilment transmissibles.

Amb tot, el mètode d'exposició a partir d'enunciats i de tesis, per necessari que sigui, corre un greu perill. Perill universal de

[6] B. A. C., vol. 61, 2.ª ed. (Madrid, 1952), n.º 15, p. 22.

les fórmules que fàcilment degeneren en «formulisme», sobretot en les ciències de l'esperit, on la revisió i la correcció experimental és mal vista i on les fórmules tendeixen ràpidament al conceptualisme, amb el qual certa classe d'estudiants — cada dia menor — poden acontentar-se.

De fet, aquest mal ha pesat greument en l'ús dels anomenats «llocs teològics», convertits en arguments per provar les tesis. En la recerca de la fórmula manejable i perfecta, s'ha aplicat el rigor del sil·logisme a textos que reclamaven un tractament filològic més adaptat a la seva naturalesa.

La dificultat no és pas que la fórmula emprada sigui errònia; està en el mateix fet de la fórmula. No cal lamentar que l'argumentació sigui mal construïda o que s'hagi de millorar, sinó que la inquietud pedagògica de la fórmula tendeixi a deformar el text magisterial (o escripturístic . . .). Les mateixes fonts de la Tradició han estat reduïdes, elles també, com explica Karl Rahner quan descriu «el cercle viciós d'una teologia basada en el *Denzinger*» [7].

És d'una manera paral·lela al procediment de «tesificació», però en direcció oposada, que es realitza actualment tot treball d'exegesi, sigui bíblica, conciliar o magisterial en general. Davant l'esforç desenrotllat per ordenar, clarificar, simplificar i reduir pedagògicament, assistim, en exegesi, a un gran moviment de revisió crítica, amb totes les conseqüències.

Dos procediments paral·lels, de direccions contràries, es proposen, doncs, a l'estudiant. ¿Ens sorprendrem, que acabin per desorientar-lo? ¿Cal acabar amb la crítica, en favor de la tesi i de la seva utilitat pedagògica? O bé, ¿s'ha d'incorporar la crítica a la tesi, fins a fer explotar la tesi, en detriment de la claredat i sim-

[7] «Poco a poco se hace peligroso el círculo vicioso de una teología DENZINGER. El DENZINGER es objetivo en lo que reúne y elige, pero es subjetivo como colección y antología. La selección está hecha, evidentemente, según el canon de problemas y tesis de la teología escolar actual: el DENZINGER reúne y escoge las declaraciones eclesiásticas que esta teología necesita. Pero ¿no se encontrarían en las fuentes del DENZINGER (en las cartas de los papas, bularios, etc.) muchas otras cosas, si éstas se considerasen importantes como aquellas otras sobre las que asienta el DENZINGER sus declaraciones Desde que existe el DENZINGER con su selección (y su "index systematicus") el teólogo tiene la impresión, casi involuntariamente, de que el DENZINGER es la norma canónica que señala los problemas que deben ser tratados en la dogmática . . . , ya que para otros problemas no se pueden aducir pruebas del DENZINGER. El círculo vicioso se ha cerrado» (*Ensayo de esquema para una dogmática*, a *Escritos de teología*, I [Madrid, 1961], p. 13, nota 3).

plicitat pedagògica? I si optem per la incorporació de la crítica, ¿quin serà el punt d'inserció de la doctrina del magisteri i quina haurà de ser l'actitud intellectual que permeti el treball? No hi ha cap dubte que el punt d'inserció haurà de ser la doctrina de la Tradició; pel que toca a l'actitud intellectual, cal tractar-la amb més detall. Les coses no són tan senzilles.

El mètode al qual ens hem referit és l'anomenat «positivo-escolàstic». El paper que hi tingué l'obra *De locis theologicis* de Melchor Cano ja és prou conegut de tots [8]. Els llocs teològics eren els *domicilia argumentorum*. I entre ells els concilis ocupen el quart lloc, l'Església romana, el cinquè, com a intèrprets de la Revelació. No cal silenciar la mentalitat massa apologètica i polèmica que prengué la teologia d'aquell moment. Però voldria notar una altra deficiència, al meu judici, més important per al nostre tema: els llocs teològics apareixen com a juxtaposats. Aquesta consideració ens porta al problema hermenèutic de la teologia com a tal, perquè la qüestió metodològica de la teologia no es pot resoldre per una exposició de cada lloc teològic en particular o per una simple addició de cada lloc, sinó solament per la seva integració a un procés de coneixement teològic, en el qual els diversos llocs apareguin com a elements d'un únic mètode teològic.

D'aquí dues deficiències greus: l'autonomia de cada lloc teològic, especialment pel que fa al magisteri. I l'altra, que n'és conseqüència, és l'assenyalar les qualificacions i censures d'una forma que sembla que les veritats són sentències separades, estàtiques, fixes per elles mateixes, oblidant que només es poden entendre adequadament en relació a un context més ample, que és el de la comunicació de Déu en la història humana. Ens trobem davant del «principi de la totalitat», subratllat justament per alguns teòlegs actuals.

Analitzem breument el que significa el que hem anomenat

[8] Cf. A. LANG, *Die loci theologici des Melchor Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (München, 1925) i el seu darrer article *Loci theologici*, a «Lexikon für Theologie und Kirche» 6 (1961) 1110-1112. Vegeu a més E. MARCOTTE, *La nature de la téologie d'après Melchor Cano* (Ottawa, 1949), i la recensió que en féu G. THILS a «Ephemerides theologicae Lovanienses» 26 (1950) 409-414, i l'art. de TH. TSCHIBANGU, *Melchor Cano et la théologie positive*, a «Ephemerides theologicae Lovanienses» 40 (1964) 300-339.

l'«autonomia» del magisteri. L'Escriptura i la Tradició constitueixen l'anomenat «dipòsit» de la fe posat per Crist en mans del magisteri, com un tresor que s'ha de guardar i s'ha de fer fructificar. Aquesta és, resumida, la doctrina divulgada per Franzelin al segle passat i recollida el 1950 en l'encíclica *Humani Generis*. Per tant, el magisteri és el guardià i el doctor de l'Escriptura i de la Tradició. Franzelin va formular aquesta doctrina presentant l'Escriptura i la Tradició com a constitutives de la regla remota de fe, mentre que el magisteri esdevenia la regla pròxima [9]. Aquesta formulació, que va conèixer un gran èxit, no va satisfer tothom. Molts dels teòlegs contemporanis ja la van criticar. Veien que aquesta posició portava a convertir el magisteri en la darrera paraula en la interpretació de l'Escriptura i, a la pràctica, en l'únic lloc teològic, en l'única font de veritat. Teòricament, els teòlegs que subscrivien aquella actitud criticada, parlaven encara d'Escriptura i de Tradició. Però la seva funció es limitava a testimoniar-les en favor del magisteri vivent de l'Església: Escriptura i Tradició eren referències que justificaven el magisteri.

Aquesta posició, mantinguda especialment pel cardenal Billot, estava destinada a tenir una gran influència. Ja que l'Escriptura necessitava interpretació, com sempre s'havia reconegut, molt més la necessitava la Tradició, realitat més indefinida i més imprecisa. Només podien ser regles de fe si eren interpretades pel magisteri, amb les seves decisions i definicions.

Les definicions són una cosa i no s'ha de minimitzar la seva importància. Però al seu costat hi ha altres elements que alimenten la fe dels cristians. I és que la fe no consisteix simplement en una forma intellectual, és una realitat viscuda. No està continguda només en els símbols de la fe, sinó també en els ritus i pregàries de l'Església. Oblidant aquesta realitat fonamental es corre el perill de presentar el magisteri com un valor absorbent i autònom respecte als altres elements de la vida de l'Església.

[9] No cal dir que el magisteri no és regla constitutiva, sinó regla *directiva*, a causa de la Paraula de Déu a la qual el magisteri s'ha de referir en els seus ensenyaments. El planteig queda ben presentat per CH. BAUMGARTNER, *Tradition et Magistère*, a «Recherches de Science religieuse» 41 (1953) 183. Jo mateix vaig fer la crítica del tema en l'ús actual del magisteri en l'ensenyament de la teologia, a la presentació de la trad. cast. de G. DUMEIGE, *La fe católica* (Barcelona, 1965), pp. IX-XXXII.

Se'l presenta com a *fons fidei* — expressió usada per diversos teòlegs —, sense tenir en compte que aquest magisteri suposa una font de la qual s'ha de nodrir i sense la qual no tindria raó de ser. Hans Küng escrivia «Trento havia postposat l'Escriptura en favor de la tradició; el Vaticà I, la tradició real històrica, en benefici del magisteri actual de l'Església. Allò que ensenya l'Escriptura, ho fa veure la tradició, així ho diria el Concili tridentí; allò que és la tradició ho ensenya l'Església, així ho diria el Vaticà I. L'Església catòlica hauria declarat idèntica a la revelació de Crist aquesta doctrina tan determinada i ella mateixa quedava identificada amb la doctrina. Aquesta Església identificada així amb la revelació de Crist ja no necessitaria sentir, sinó només ensenyar; o només necessitaria sentir el que ella mateixa ensenya per saber el que Déu diu. Així, ella seria el Crist que avui parla, governa, obra i decideix (...). Aquesta Església no podia sinó arrogar-se la prerrogativa de Déu, que es la infallibilitat. El Concili Vaticà I, molt conseqüentment, no va fer més que decidir la qüestió de qui era en concret la boca d'aquesta Església identificada amb la revelació del Crist»[10]. Però el magisteri no té un poder creador de la veritat. Amb tot, la seva funció no és simplement la de repetir, sinó que exercint-se en el temps, davant dels problemes que proposa la història, proclama eficaçment la veritat de la qual ha rebut l'encàrrec de comunicar. Això obliga el magisteri a tornar novament a les seves fonts i a desenrotllar vers el futur el que ha tret del missatge evangèlic.

És possible que les dificultats del teòleg davant el magisteri, considerat com a valor suficient, que dispensa aparentment tota referència a les dades de la Tradició, provinguin del caràcter jurídic que a l'Occident va prendre aquest magisteri — sobretot el papal — ja a partir de l'Edat Mitjana, per cristallitzar en la definició del Vaticà I. A causa de la creixent consciència de la importància dels cismes i heretgies, es va aconsellar aquest procés jurídic per a la defensa de l'ortodòxia. És comprensible que contra aquesta tendència del magisteri de l'Església a considerar-se com a font de la fe, s'anessin aixecant successivament els moviments espirituals del segle XII, després els de Wyclef i Huss, i finalment

[10] *La Iglesia* (trad. cast.) (Barcelona, 1968), p. 288.

els protestants. La situació havia aconsellat d'accentuar més l'aspecte de «definició» i d'exercici de l'autoritat magisterial que no pas l'aspecte de testimoni de la fe de l'Església. D'aquesta manera, el magisteri afegia a l'autoritat de la veritat una obligació legal, acompanyada a vegades d'una sanció. La declaració de la veritat, en aquestes circumstàncies, adquireix valor de llei [11]. Probablement el magisteri, despullat d'aquest caràcter disciplinar, seria el carisma, propi de la jerarquia, que interpreta *autènticament* la fe de l'Església (*Lumen gentium*, 25; *Dei Verbum*, 10); dit en altres paraules, la seva finalitat seria la de declarar d'una manera oficial, no ja com una opinió particular, que tal doctrina està suficientment fundada en la revelació. Les conseqüències d'aquesta concepció no són dubtoses: el magisteri hauria de garantir aquell mínim de semblança homogènia que la nostra fe ha de tenir per situar-se en continuïtat amb la fe apostòlica. Per aconseguir-ho, caldrà que el magisteri es pregunti constantment si estem caminant vers el mateix terme escatològic al qual tendia la comunitat apostòlica. És així com el magisteri esdevé el guia qualificat i responsable de la fe del poble de Déu [12]. En aquesta línia retrobem el «servei pastoral» del magisteri, tan característic de l'Església dels primers segles [13].

III. La mentalitat actual a la recerca del seu mètode

És obra del Vaticà II haver confirmat aquest «servei pastoral de la Paraula de Déu», propi del magisteri. I és natural si pensem que aquest Concili, que representa el final de la Contrareforma — com s'ha repetit tantes vegades —, havia de renovar la concepció de l'Església i de les seves funcions més vives. L'Església va abandonant — massa lentament, si es vol — una posició de defensa o d'atac; més atenta al sentit de la història i de l'evolució, a la nova antropologia, sent altres preocupacions que no aquelles que

[11] Cf. Y. Congar, *La tradición y las tradiciones* (trad. cast.) (San Sebastián, 1964), tomo I, pp. 299-362.
[12] Cf. J. Hamer, *La Iglesia es una comunión* (trad. cast.) (Barcelona, 1965), pàgines 205-211.
[13] B.-D. Dupuy, *El magisterio de la Iglesia, servicio de la Palabra*, a *La infalibilidad de la Iglesia* (trad. cast.) (Barcelona, 1964), pp. 47-83.

absorbiren la seva atenció durant els quatre darrers segles del cristianisme occidental.

L'Església ha pres consciència viva que la història — diguem en llenguatge teològic més tècnic, la Tradició — aporta una resposta sòlida, i apassionant a la vegada, als fets que la van teixint: està a favor dels «esdeveniments» en el sentit fort i humà que avui donem a aquest terme. Per un cantó, es produeixen fets, esdeveniments més o menys orgànics que es van fixant a poc a poc en estructures econòmiques, socials i polítiques. Per una altra banda, es desenrotllen ideologies, en formes variades. Fets i ideologies: pensem només en el cas de la socialització [14]. I l'Església ha de discernir, jutjar, parlar, ensenyar. Neixen nous valors, sempre ambigus en el seu origen.

Avui esperem del magisteri una comprensió realista d'una fe que es mou en aquests fets i ideologies, que busca de comprendre l'expressió terrena del misteri cristià — del misteri de l'home — en les obscuritats del món i de la històra. El cristià i l'Església necessiten el temps d'observació, per analitzar i discernir. Cal reconèixer valors i pensaments d'un temps passat per veure com hem de testimoniar avui la Paraula de Déu, en la línia d'una Tradició viva. El magisteri s'inscriu en aquesta Tradició. Actualment, però, reconeixem en certs simplismes crítics i en certes actituds, que semblen irresponsables davant la Paraula de Déu, una crisi de la idea de *Tradició* i de fidelitat a un passat vivent, més potser que una «crisi de fe». Concebre aquesta Tradició i la fidelitat que ens hi lliga d'una manera un xic diferent de la que se'ns havia presentat, pot permetre'ns d'afrontar el problema al marge de certes inquietuds angoixades, tant de les inquietuds crispades d'uns com del vertigen propici a l'abandó que es troba en d'altres.

La comunitat acostuma a viure invariablement el que es va dir ahir en ella i per a ella. I amb tot, la teologia ha investigat i ha progressat, el món evoluciona d'una manera ràpida, i el que es pensa avui o creu reconèixer l'Església no sempre coincideix amb allò que els Pares pensaven i afirmaven: és molt probable que hi hagi una viva diferència. Una simple comparació entre els textos provinents d'èpoques diverses de la vida de l'Església és prou

[14] Cf. M.-D. Chenu, *Ideologies i moviment de la història*, a *Els cristians i l'acció temporal* (trad. cat.) (Barcelona, 1968), pp. 55-66.

eloqüent. No volem pretendre que entre el *Syllabus* i el *Dignitatis humanae,* entre el *Vehementer nos* i la *Gaudium et spes,* entre els textos sobre les relacions entre la Bíblia i la ciència o la història del segle XIX i la *Divino afflante* o la *Dei Verbum,* entre la comprensió actual i la que fou universal de l'adagi *Extra Ecclesiam nulla salus,* hi hagi contradicció, però és clar que es diu tota una altra cosa. Aquí la història imposa una reflexió. Consentir-hi lleialment pot permetre'ns de trobar una solució a la vegada sàvia i alliberadora.

Ara bé, si el treball es fa correctament, donat que la teologia — vinculada al magisteri en la funció interpretadora de la Paraula de Déu — és una ciència viva, haurà de mantenir el contacte amb el passat: la teologia d'avui deriva de la d'ahir. Per tant, s'ha d'escoltar el passat, interpretar-lo en el que té de bo, no descurar els seus problemes, continuar els seus plantejaments, interrogar-los novament en funció de situacions noves. Si no es coneix la història de la teologia pot passar que ens presentem com a entusiasmats descobridors en un treball que només seria la superació de les nostres limitacions i dels nostres errors individuals, però que no aportaria res de positivament nou a la comunitat cristiana, que manté la consciència d'una Tradició que no podem desconèixer.

Al segle passat, la línia no oficial de la teologia ja va plantejar el problema de la Tradició i del magisteri. Moehler renovà el concepte de Tradició recorrent a la idea de vida. Newman creà una teologia del desenrotllament, en la qual l'autoritat doctrinal de l'Església obtingué una importància més ferma i decisiva que en la síntesi de Moehler. Newman concep l'Església com un cos dotat de dinamisme. Guarda la veritat, no sols conservant-la, sinó fins i tot, como ho prova la història, desenrotllant-la.

El magisteri ve a encloure's en la Tradició activa, amb força de desenrotllament. Ell és el guardià i l'intèrpret d'aquesta Tradició, com ho és de l'Escriptura.

En aquesta mentalitat, com cal usar el magisteri? Rahner fa una dura crítica de l'ús del magisteri conegut només a través del *Denzinger* [15]; critica un mètode que respon a una mentalitat de

[15] Cf. nota 7.

magisteri d'última instància. Aquesta crítica queda explicitada pel P. Congar en un article, en el qual, malgrat el títol, «Du bon usage du *Denzinger*» [16], precisa la posició insuficient de l'obra en el plantejament de la qüestió de la relació que hi ha entre el document i el judici del magisteri, podríem dir entre la tradició històrica i la tradició dogmàtica. Malgrat les aparences, el recull dels textos probablement no es va fer per avalar el magisteri romà, necessitat de reforços en el pontificat de Pius IX. Per tant, cal anar més al fons pel que toca al contingut. Amb tot, hi ha una selecció, com feia notar Rahner. Hi ha textos que no estan inclosos quan han estat formulats amb una autoritat formal semblant a la dels textos reproduïts. No cal multiplicar exemples, però potser interessarà, perquè Hans Küng a *Las estructuras de la Iglesia* [17] ho ha divulgat als quatre vents, recordar el valor de les declaracions del concili de Constança sobre un control del papa per part del concili.

Pel que fa a criteriologia teològica, Congar remarca que tota proposició que termina amb un «anathema sit» no designa un dogma de fe, ni que la doctrina contrària sigui una heretgia. Els estudis recents han mostrat que l'«anathema» sanciona alguna vegada un ensenyament situat més enllà de la fe, i en altres ocasions altres punts que no són doctrinals, sinó disciplinars [18].

Es fa necessari, en les introduccions de la teologia o en els tractats de criteriologia teològica o d'hermenèutica, donar elements per al bon ús d'aquests documents. Hi ha un context històric, que pot aportar precisions indispensables. Però els índexs mateixos del *Denzinger* són la negació del caràcter històric dels textos; en aquest sentit és molt d'agrair el treball del P. Dumeige en la seva obra *La fe católica* [19].

[16] *Situation et tâches présentes de la théologie* (París, 1967), pp. 111-133.

[17] Trad. cast. a Ed. Estela (Barcelona, 1965), pp. 265-310; sobre aquest tema avui és indispensable recórrer al treball de P. DE VOOGHT, *Les pouvoirs du Concile et l'autorité du pape au Concile de Contance* (París, 1965) (cf. la recensió «Qüestions de vida cristiana» 33/34 [1966] 222).

[18] Cf. la bibliografia recollida pel P. Congar a la nota 15 del seu treball ja citat.

[19] Trad. cast. a Ed. Estela (Barcelona, 1965). El P. Dumeige ha aconseguit desmentir la justa acusació feta pel P. Fransen, que escrivia: «L'Església desaprova la lectura d'una Bíblia que no comporti un comentari o almenys unes notes que en manifestin el sentit original i eclesial. Semblantment hauria de desaconsellar l'edició i la lectura de textos conciliars desproveïts d'un comentari

El fet és que els textos magisterials en el *Denzinger* tendeixen a un caràcter d'univocitat. *Denzinger* no dóna res del magisteri ordinari, feta excepció del del papa, les encícliques del qual són llargament citades. Pel que fa al magisteri extraordinari, és sensiblement reduït al dels concilis ecumènics i al dels papes. Del magisteri ordinari dels bisbes, dels concilis locals, a penes trobem citacions. El motiu donat al pròleg és que «definitivae auctoritatis non sunt».

Hi ha, i aquí tornem al tema, un aïllament del magisteri respecte al conjunt de la Tradició vivent, de la qual el magisteri és un element privilegiat. El magisteri no té per primera missió definir, sinó testimoniar, interpretar. ¿A què quedaria reduïda la doctrina de l'Eucaristia si ens haguéssim de limitar a les «definicions i declaracions» contingudes al *Denzinger*? És clar, hi ha una preocupació de defensa que mutila unilateralment el missatge.

En els pares, en la litúrgia, en la Tradició amb les seves diverses expressions, hi ha un contacte viu, manifestat en la predicació o en la vida cristiana, que se'ns escapa en aquesta obra considerada bàsica. Tot enunciat dogmàtic té un valor doxològic i un caràcter sacramental, en el sentit ampli del terme: és un signe per a una comunió perceptiva, afectiva, personal amb el Déu vivent.

Malgrat tots els esforços per aprofitar-nos del que representa el *Denzinger*, a la manera com ho fa el P. Congar en l'article citat, la nostra mentalitat troba unes insuficiències metodològiques difícils de superar, perquè provenen d'una visió juridicista i apologètica del magisteri i de la mateixa Església.

La mentalitat actual que veu el magisteri com un element de la Tradició considera que exerceix un paper subordinat, depenent del Crist. Quan proposa i interpreta en un moment de la història la veritat revelada, lluny d'obrar d'una manera autònoma, no fa més que actuar un poder que el Crist li ha conferit aquí baix i respecte al qual l'assistència de l'Esperit Sant li garanteix el bon ús. Aquesta mentalitat, de quin mètode s'haurà de servir?

històric apropiat. Però hi ha tan pocs teòlegs que s'ocupin d'aquest treball que una edició semblant resta impossible» (*L'autorité des Conciles*, a *Problèmes de l'autorité* [París, 1962], p. 82).

IV. Perspectives concretes

Un recent article de Josep M.ª Coll ha exposat circumstanciadament el mètode d'interpretació, a partir dels cànons hermenèutics que, segons Emilio Betti, constitueixen la metòdica general de les ciències de l'esperit [20]. Tenint present aquests cànons que, a la pràctica, s'orienten més al camp de la investigació que al de l'ensenyament, voldria assenyalar algunes pautes que ajudessin el treball del professor a la comprensió i interpretació d'un magisteri que, pel fet d'haver-se presentat més retrospectiu que prospectiu, resulta poc dinàmic i poc adaptat a una mentalitat que sent una exigència de superar l'apologètica.

Partint dels principis donats en l'article citat, hom s'adona de les bases sobre les quals s'ha de recolzar el treball d'interpretació. És cert que cal començar per buscar una fidelitat al text, cosa que demana la seva anàlisi filològica i crítico-literària, l'estudi de les fonts, del context històric. La història és important: ¿què volen dir els Pares del Concili de Trento en parlar de «transubstanciació», per exemple? Però amb el mètode històric no n'hi ha prou [21]. Els cànons analitzats pel P. Coll demanen que sobre la base històrica es donin nous passos, en l'àmbit encara del coneixement del text examinat en funció del «principi de totalitat». Obtingut un màxim d'objectivitat interpretativa, cal buscar superar la distinció entre objecte i subjecte. La participació activa del subjecte no va contra l'objectivitat: és una exigència que tendeix a trobar el veritable sentit en el caràcter dialogal que té tot coneixement. En darrer terme entra en joc la pròpia existència de l'intèrpret. Així, per posar un cas: el dogma de Calcedònia no serà ben interpretat fins que em plantegi la pregunta: qui és el Crist per a mi? En aquest cas haurem superat una comprensió purament conceptual en favor d'una comprensió que compromet la mateixa existència de fe del qui s'acosta al text magisterial.

En efecte, un text sempre es refereix a una determinada rea-

[20] *Criteris d'interpretació del magisteri eclesiàstic*, a «Analecta sacra Tarraconensia» 42 (1969) 81-109.

[21] Cf. K. Rahner, *Reflexiones en torno a la evolución del dogma*, a *Escritos de teología*, IV (Madrid, 1962), pp. 13-52.

litat que vol expressar i que, en el nostre cas, mai no podrà expressar d'una manera adequada, a causa dels límits del nostre llenguatge humà. L'intèrpret i el text es refereixen al mateix objecte. I a causa d'aquesta relació comuna s'estableix un cert diàleg amb el text. Sobre la base d'una constatació merament històrica, hi ha una altra interpretació que supera una visió estàtica i definitiva del text: aquesta interpretació no és arbitrària, perquè el text està obert a l'objecte i ho està sempre, a través d'una història. El text té un dinamisme evolutiu, en tant que al llarg del temps va descobrint la seva riquesa, es va pensant. Ens trobem amb la possibilitat d'una interpretació no purament literal i retrospectiva, que tractaria el text com un simple document.

Explicada aquesta forma d'interpretació, es planteja el problema de com aquesta interpretació més dinàmico-evolutiva s'aplica al magisteri. Crec que s'han de considerar tres punts que poden ser ben orientadors.

1) Hi ha una diferència entre els documents escrits del magisteri (el *Denzinger* com a llibre, per entendre'ns) i el magisteri vivent. En aquest sentit es pot dir que la norma immediata (en el sentit de la proposició eclesiàstica) no és simplement el magisteri *in genere*, sinó el magisteri vivent i actual. Si afirmem que l'Escriptura no pot ser l'intèrpret de si mateixa, perquè és un document escrit que no es pot explicar ella mateixa de viva veu, la mateixa raó val per als documents escrits del magisteri, promulgats en segles passats. Aquí s'escauria un text significatiu de Newman: «La paraula inspirada no seria comunament més que lletra morta, si no fos transmesa per un esperit o altre.» Als homes, els calen mestres vivents, en carn i ossos, per educar-los, per revelar-los el sentit de les doctrines que l'Església presenta d'una manera fragmentària i indirecta, per ajudar-los a considerar el missatge en la seva unitat. Aquests mestres, l'Església ens els ofereix. Primer l'Església antiga: «Ella ha estat una espècie de revelació, sota una forma corporal, d'aquest Esperit beneït que ens ha estat promès com un segon predicador de la veritat després de la mort de Crist... » De generació en generació, la presència de l'Esperit s'ha fet sentir per comunicar la llum [22].

[22] J. Stern, *Bible et Tradition chez Newman. Aux origines de la théorie du développement* (París, 1967), p. 93.

Com es pot fer i s'ha de fer aquesta interpretació. Dèiem que no n'hi havia prou amb la interpretació històrica. I la raó s'ha de buscar en el fet que l'àmbit general en què es van fer aquelles afirmacions evoluciona, la història del dogma progressa. Així, el que es va afirmar en determinades condicions, avui no acaba d'encaixar. Pensem només en l'axioma «Extra Ecclesiam nulla salus» (Dz 714) en relació a la doctrina expressada en la carta del Sant Ofici al cardenal Cushing (Dz-Sch 3866) i a la doctrina de la *Lumen gentium* del Vaticà II.

Qui pot fer la interpretació? D'entrada s'ha de dir que és el mateix magisteri que ha d'interpretar amb nova llum els textos antics, encara que sovint només ho fa tàcitament. Així com el magisteri actual i vivent és el que ha d'intererpretar en darrer terme l'Escriptura, també li toca jutjar els documents de l'antic magisteri. Si la interpretació es fa pel mateix magisteri, la interpretació esdevé autoritativa, d'una manera diversa segons el grau divers de l'afirmació del magisteri. Amb tot, fóra unilateral afirmar que aquestes interpretacions només les fa el magisteri. El magisteri s'ha d'ajudar de la teologia, i els teòlegs són els qui supliran possibles ensopiments per part d'aquell. La interpretació magisterial gairebé sempre va precedida d'una interpretació teològica. Així, per exemple, la nova interpretació de l'axioma «Extra Ecclesiam nulla salus» que es desprèn de la *Lumen gentium*, pressuposa un llarg treball teològic antecedent. És veritat que no sols la teologia necessita del magisteri, sino que també és veritat l'afirmació inversa. Aquí estaríem ja a parlar de les relacions magisteri-teologia en el camp de la recerca, i no sols en el camp de l'ensenyament.

2) Aquesta necessitat d'interpretació evolutiva és exigida per una altra raó. Suposar que el magisteri actual i vivent pugui expressar amb claredat el seu pensament i respondre a totes les qüestions d'una manera definitiva és molt dubtós (*Gaudium et spes* 43 afirma que els sacerdots no tenen la solució per a tot). I és molt dubtós, teològicament parlant, per dues raons que caldria aprofundir més del que puc fer:

a) La primera és la doctrina de la infal·libilitat. Tot i que podria donar un sentit de seguretat doctrinal, hem de recordar que

està limitada a casos molt circumscrits. No cal detallar-los si tenim present la definició del Vaticà I i totes les vicissituds que la precediren [23]. Però, fins en els casos de definició infal·lible, la comprensió del dogma queda oberta a una ulterior interpretació exigida per la segona raó que voldria assenyalar tot seguit.

b) Aquesta segona raó, potser un xic oblidada, crec que és important de revaloritzar. No podem deixar de pensar que el magisteri de l'Església, essencialment, és el magisteri d'una Església que peregrina. Les condicions en què es mou són les condicions de *status viae,* no les de *status gloriae.* Participa de l'obscuritat que caracteritza la fe. Segons aquest principi i segons la història dels dogmes és clar que les fórmules del magisteri, fins del magisteri infal·lible, no són sempre clares i no es consideren sempre de la mateixa manera, tot i que siguin veritables (almenys en les decisions infal·libles). Penseu només, en aquest punt, el que representa l'epístola segona de Ciril d'Alexandria, aprovada pel concili d'Efès, o la posició d'Honori I en la lluita del monotelisme o en les discussions sobre el cànon 6 de la Constitució *De Fide* del Vaticà I (Dz 1815). Les veritats també tenen el seu temps en l'Església, un *kairós* restringit a una situació històrica. Més tard, encara que aquesta veritat fos essent veritat, podria convertir-se en un impediment concret per a la unitat de l'Església i per al seu progrés.

Si reconeixem uns límits en les fórmules del magisteri, fins en les fórmules infal·libles, que defineixen un aspecte determinat i no la totalitat de la revelació, cal pensar que totes les afirmacions magisterials necessiten una interpretació dinàmica, al llarg de la història.

D'aquí deriva una exigència d'humilitat: el magisteri, si no vol temptar Déu, no pot deixar de posar tots els esforços humans de cara a penetrar la Paraula; no pot estar-se d'interrogar constantment l'Escriptura, la litúrgia, la història, la vida concreta de l'Església escampada pel món. Ha d'escrutar la història humana dels homes i dels pobles per llegir-hi els «signes del temps» que

[23] Cf. G. THILS, *La infalibilidad de la Iglesia en la Constitución «Pastor Aeternus» del I Concilio Vaticano*, a *La infalibilidad de la Iglesia* (trad. cast.) (Barcelona, 1964), pp. 125-154. Certs detalls històrics poden ser completats pel treball de R. AUBERT, *L'écclesiologie au Concile du Vatican*, a *Le Concile et les Conciles* (Chevetogne, 1960), pp. 245-284.

són igualment un canal a través del qual el Senyor parla a la seva Església [24].

Una humilitat que es mostra en veure que el magisteri no sempre té la solució preparada en totes les qüestions, sinó que es troba en fases d'incertesa, que el fan reformable. Ho ha notat Hans Küng en escriure: «L'Església ha fracassat sempre que, per tempteigs sovint rars i ambigus, ha volgut apoderar-se del Crist i de la seva Paraula, *posseir-la* com a propietat seva. Ha trobat, en canvi, nova vida, sempre que, trencant la majoria de les vegades una gran resistència, ha tornat novament a Crist, s'ha sotmès de nou a la seva Paraula per fer-se realment el que és: un bé i una propietat del Crist, Cos de Crist. Tampoc l'autoritat docent de l'Església no pot ser mai immediata i originària, sinó sempre i únicament autoritat derivada de Crist i de la seva Paraula. La Paraula de Crist, que no pot ser mai absorbida o dominada per l'Església, és a la vegada fonament i límit de la seva doctrina. Si l'Església divinitza la seva pròpia autoritat doctrinal, la priva del seu contingut, ja que aleshores no té ja sobre seu la Paraula de Crist, font de la qual es nodreix. Però, si l'Església se sotmet humilment, modestament i reconegudament a l'autoritat de la Paraula de Crist, si no vol escoltar, predicar i explicar la seva paraula, sinó la de Crist, l'Església guanya una autoritat que no poden donar-li els homes» [25].

Per a mi, aquest tema es pot explicar si considerem que la veritat és promesa, com tan bellament escriu Moltmann, i, entre els catòlics, Kasper. «Tots els predicats de Crist no solament diuen qui era i qui és, sinó que a més impliquen afirmacions de com qui serà i què s'ha d'esperar d'ell (...). Ara la teologia més recent de l'Antic Testament ha mostrat en veritat que les paraules i les afirmacions sobre el Déu que es revela en l'Antic Testament sempre van combinades amb afirmacions sobre la *promesa de Déu*. Déu es revela a si mateix en la forma de promesa i es revela també en la història que està marcada per aquesta promesa. La història

[24] Cf. el treball bàsic sobre el tema que escriví M.-D. Chenu, *Les signes des temps*, a «Nouvelle Revue théologique» 87 (1965) 29-39, que es troba traduït al català com un capítol de *Els cristians i l'acció temporal* (Barcelona, 1968), pp. 35-54. Un treball prometedor és el de J. Esquerda Bifet, *Magisterio y «signos de los tiempos», ¿condicionamiento mutuo?*, a «Burgense» 10 (1969) 239-271.

[25] *La Iglesia* (trad. cast.) (Barcelona, 1968), pp. 289-290.

comparada de les religions mostra la peculiaritat de la fe d'Israel cada dia d'una manera més forta, i és la diferència entre la seva *religió de promesa* i les *religions d'epifania* que revelen els déus del món, la que distingeix la fe d'Israel» [26].

L'essència del missatge és presentar una memòria i una promesa. La memòria no s'ha d'ocupar de les proves d'altre temps, sinó dels esdeveniments únics que projecten una promesa de valor definitiu.

Aquesta observació val pels esdeveniments salvadors i també per les definicions dogmàtiques, el sentit de les quals no pot ser impedir el progrés de la veritat, sinó guardar el camí obert contra interpretacions restrictives i permetre d'avançar. La memòria teològica sempre ha d'interrogar el seu objecte sobre la

[26] *Teología de la esperanza* (trad. cast.) (Salamanca, 1968), pp. 22 i 52; W. KASPER, *Dogme et évangile* (trad. fran. de l'original alemany) (1967), pp. 72-75. Encara que la visió de Moltmann posi l'accent en el futur d'una manera unilateral (les seves fórmules «Deus supra nos», «Deus ante nos» sempre demanen ser complementades per la *memòria* del Déu ja aparegut en la història), el seu esforç per subratllar el valor escatològic de tota veritat és molt positiu i prometedor. Ve a ser una confirmació del punt de vista, tan insistit pel P. Schillebeeckx, segons el qual la veritat és aproximativa, tendencial, «perspectivista» [*La noción de verdad y sus problemas*, a *La Iglesia, el hombre y la sociedad* (DO-C, 10) (Barcelona, 1967), pp. 9-26, que reprodueix pràcticament les pp. 223-242 de *Révélation et théologie* (Bruxelles, 1965)] Amb una formulació distinta, centrada en el caràcter de «fragmentarietat» de la veritat, Hans Küng es retroba dintre d'aquesta línia. Escriu: «Tota formulació de fe no solament de l'individu, sinó també de l'Església universal, sempre serà fragmentària, imperfecta, inacabada, enigmàtica i parcial, expressions totes que sant Pau usa a la 1 Cor, 13, 9-12. Això s'acostuma a passar per alt quan s'afirma la infal·libilitat de la proposició particular. Aquesta fragmentarietat es fonamenta no sols en l'orientació i limitació sovint polèmica de les formulacions doctrinals de l'Església, sinó també en el caràcter necessàriament dialèctic de tot enunciat de veritat humana. Tot enunciat de veritat humana, com a humanament limitat, està a tocar amb l'error. N'hi ha prou de passar per alt la limitació de la veritat, per fer-ne un error. No hi ha veritat humana que, d'aquesta manera, no estigui amenaçada per l'error. No hi ha error que no contingui almenys una espurna de veritat. Allò que una proposició veritable enuncia, és veritable; el que calla també pot ser veritat. Allò que una proposició falsa enuncia, és fals; el que tàcitament vol dir, pot ser veritat. Una simplificació de la idea de veritat consisteix a pensar que tota proposició ha de ser, en la seva formulació verbal, veritable o falsa. Al contrari, tota proposició pot ser veritable o falsa segons la finalitat, el lloc i el sentit que tingui. I el sentit en què està dita, pot ser més difícil de descobrir que la forma en què està dita. Una teologia ecumènica sincera, intrèpida i crítica i precisament per això constructiva, no es limitarà sols a oposar dogmes per un costat i un altre, sinó que s'esforçarà seriosament a veure la veritat en l'error, almenys suposat, de l'altre, i el possible error en la pròpia veritat creguda. D'aquesta manera s'arribaria on s'ha d'arribar sempre: pel refús al suposat error, al trobament en la veritat cristiana comuna» (*La Iglesia* pp. 408-409).

promesa que enclou en relació als problemes existencials que afecten la salvació de l'home d'avui[27].

3) L'últim punt que caldria remarcar es refereix a la relació entre l'Escriptura i el magisteri, relació que afecta molt especialment al teòleg. El teòleg ha de tenir present l'Escriptura i el magisteri. Però ¿és correcte que l'Escriptura sigui la realitat que s'ha d'interpretar i el magisteri la que l'interpreta? Aquesta idea considerada claríssima al segle passat, encara la trobem expressada en el Vaticà II (*Unitatis reintegratio,* 21; *Dei Verbum,* 10 i 12)[28].

M'atreviria a pensar que aquest planteig és insuficient. La relació Escriptura-magisteri sembla demanar que el magisteri en relació a l'Escriptura, que és la norma *non normata,* no té una funció de disposar-ne, sinó la de servir-la (*Dei Verbum,* 10). Que el magisteri de l'Església no està per sobre la Paraula de Déu, sinó al seu servei, és una expressió conciliar que no es pot passar per alt en el nostre tema. La revelació segons l'expressió normativa de l'Escriptura sempre és més rica que les formulacions posteriors del magisteri, i seria ridícul pensar que el magisteri exhaureix o por exhaurir el sentit de l'Escriptura. El magisteri sempre haurà de buscar una comprensió més profunda de l'Escriptura. Aquesta tasca d'un nou i millor escoltar la veu de Déu en l'Escriptura segons les exigències de la història — de l'home d'avui, per tant (*Presbyterorum Ordinis,* 19) — estarà recolzada per l'assistència de l'Esperit Sant.

El magisteri jeràrquic no té el monopoli en l'exercici d'aquesta tasca. El carisma de la comprensió teològica, el sentit de la fe del poble, com ha afirmat el Vaticà II (*Lumen Gentium,* 12; *Dei Verbum,* 10), també intervenen en aquest avançar de tota l'Església. Que el poble de Déu participa de la funció magisterial i profètica de Crist és una doctrina avui ja reconeguda pels mateixos episcopats.

Si això és veritat, el teòleg no sols veurà el magisteri com un

27 W. KASPER, *Renouveau de la méthode théologique* (trad. francesa de l'original alemany) (París, 1968), pp. 44-45.

28 La mentalitat subjacent a aquesta idea és ben exposada per A. VIDAL CRUAÑAS, *Necesidad del Magisterio de la Iglesia y autoridad del mismo para defender e interpretar las Sagradas Escrituras,* a *Semana bíblica española,* XII (1951), 29-53.

element indispensable per a la comprensió de l'Escriptura, sinó que també haurà de veure l'Escriptura com un element per a la interpretació del magisteri, en tant que totes les afirmacions del magisteri s'han de llegir en relació a la totalitat de la revelació expressada en l'Escriptura. El magisteri no pot exhaurir en les seves formulacions el sentit de l'Escriptura en el seu conjunt [29], i només en aquest conjunt trobarà el seu lloc, el seu veritable valor, així com també els seus límits [30]. Un exemple: l'encíclica *Mystici Corporis*. El teòleg catòlic l'ha de llegir en funció de la doctrina bíblica sobre l'Església. I les afirmacions bíbliques sobre l'Església, tal com estan elaborades avui, són indispensables per a interpretar (no sols històricament, sinó dinàmicament) l'encíclica en qüestió. El Vaticà II ens dóna un exemple d'aquesta interpretació dinàmica, gràcies a la qual la doctrina de la *Mystici Corporis* queda enormement enriquida.

Algú pot acusar-me de caure en un cercle hermenèutic. Segons aquest cercle (que no s'ha de confondre amb un cercle viciós!), la comprensió teològica comprèn dues fases. Per al teòleg val que l'Escriptura s'ha d'interpretar pel magisteri. Per altre cantó, el magisteri s'ha de llegir i interpretar en relació a la visió de tota la revelació expressada en l'Escriptura. Són dos moments, i cap dels dos no es pot negligir. D'aquesta manera certament es planteja al teòleg el problema existencial d'una tensió real. L'obediència del teòleg catòlic consisteix a mantenir, en la fe i la caritat, el valor d'aquests dos moments. És una tensió que no es pot resoldre sense una assistència de l'Esperit.

La veritat en el sentit teològic no se'ns dóna mai «tota feta», en fórmules a repartir, com qui distribueix receptes, sinó que s'estableix en l'experiència històrica. A través del coneixement històric, el magisteri interpreta l'Escriptura, i el biblista i el teòleg han de dir, des del punt de vista de la seva disciplina, què pot afirmar en la interpretació i què no pot afirmar. Newman, per exemple, no reprotxa a l'Església de Roma de predicar doctrines sobre les quals la Bíblia resta obscura. Li reprotxa d'abusar del

[29] J. SCHILDENBERGER, *Vom Geheimnis des Gotteswortes. Einführung in das Verständnis des Heiligen Schrift* (Heidelberg, 1950), pp. 488 i ss.

[30] M. LOEHRER, *Ueberlegungen zur Interpretation Lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs*, a *Gott in Welt*. Festschr. f. K. Rahner, II (Freiburg i. B., 1964), pp. 499-523.

seu poder i d'ensenyar un desenrotllament que, de fet, és corrupció, per exemple: el culte dels sants, el purgatori, etc.[31] En el cercle hermenèutic a què ens referim, l'acusació ja no podria tenir raó de ser.

Aquesta relació crítica entre l'Escriptura i el magisteri ens porta a una doble consideració:

a) L'element principal d'aquesta interpretació consisteix en el fet que cada afirmació del magisteri eclesiàstic sempre s'ha de llegir en el conjunt total de la revelació tal com ens el proposa l'Escriptura. La raó essencial ja ha estat indicada: cada afirmació del magisteri s'ha de referir a la totalitat, a l'origen[32]. La qüestió es podria expressar així: totes les afirmacions de la fe (les veritats) tenen un sentit determinat, definit per l'Església. Però sempre s'han d'entendre en connexió amb el conjunt de la revelació. Aquest conjunt es troba, en la seva plenitud i puresa original, en l'Escriptura. Per tant, totes les afirmacions de la fe, els dogmes en particular, només són suficientment valorats si són interpretats en funció del conjunt total. Això ja val del símbol apostòlic: el símbol es llegeix segons l'Escriptura, així com l'Escriptura s'interpreta segons el símbol.

Per comprendre-ho millor, però, s'ha de considerar que l'Escriptura no conté una espècie de juxtaposició de veritats o de fets. Hi ha perspectives, coordinacions i subordinacions d'aquestes veritats i d'aquests fets. Serà essencial que les diverses afirmacions de l'Escriptura sempre es considerin en relació al seu centre, el Crist. Si, per tant, demanem la interpretació de les afirmacions del magisteri segons el conjunt de la revelació, tal com aquest s'expressa en l'Escriptura, haurem de considerar l'Escriptura en la seva unitat i en el seu centre cristològic.

¿Què s'esdevé si les afirmacions del magisteri es llegeixen en aquesta llum? Es pot dir que les afirmacions queden jerarquitzades, com ha afirmat el Vaticà II[33], i queden relativitzades en un

[31] J. STERN, *Traditions apostoliques et Magistère selon J. H. Newman*, a «Revue de Sciences philosophiques et theologiques» 47 (1963-1) 38.

[32] Vegeu la multiplicitat d'aspectes, que no detallaré aquí, del principi de la totalitat en l'art. de J. M. COLL, *Criteris d'interpretació del magisteri eclesiàstic*, a «Analecta sacra Tarraconensia» 42 (1969) 93-98.

[33] Cf. *Unitatis redintegratio* 11; cf. l'art. de H. MÜHLEN, *Die Lehre des Vaticanum II über «hierarchia veritatum» und ihre Bedeutung für den ökume-*

sentit positiu (no en el sentit del modernisme). És a dir, queden salvades del seu aïllament, i podem ser compreses amb més plenitud. És un aspecte molt important. Ja que si, segons una autoritat merament formal, totes les afirmacions s'han de creure igualment, no totes tenen la mateixa significació i el mateix pes específic. Així, per exemple, la divinitat del Crist, els dogmes marians, la infal·libilitat del papa i la doctrina de les indulgències no tenen el mateix valor salvador. El *lloc,* la situació en el conjunt, d'aquestes veritats, és diversíssim. Aquest fet s'ha de tenir molt present en la predicació, per tal de mantenir el sentit de la proporció de les veritats. Així apareix igualment, en la contingència històrica de cada afirmació, què s'afirma i què no s'afirma en cada sentència, què es pot completar o precisar per altres decisions magisterials, i quins aspectes bíblics s'han d'integrar, quins elements s'han de criticar perquè són fruits d'una introducció de teologúmens d'un moment determinat. I permeteu-me citar una altra vegada el pensament de Newman que, amb la seva intuïció peculiar, reprotxava a Roma de posar al mateix pla i d'exigir l'acceptació pura i simple de totes les doctrines que ella adopta, com si es tractessin d'articles que pertanyen a la revelació apostòlica. Segons Newman, l'adhesió als punts secundaris, fins i tot clarament ensenyats per l'Església, no és estrictament obligatòria. Només els han de subscriure les persones desitjoses d'exercir una influència en l'Església, en particular els membres del clergat. Newman anomena els articles secundaris definits per l'Església «articles de religió» i els distingeix dels «articles de fe» pròpiament dits[34].

b) Referència al llenguatge bíblic.

Tota aquesta doctrina exposada ens porta a considerar la interpretació segons la *condició present* en què viu el teòleg. Aquesta *condició* és l'Església actual, el temps present en què s'ha d'anunciar la Paraula de Déu. Algú pensarà que aquesta no és la mesura per jutjar les afirmacions de l'Escriptura i del magisteri. Però el fet és que les fórmules dogmàtiques antigues, si les volem fer entenedores als nostres contemporanis, les hem d'interpretar se-

nischen Dialog, a «Theologie und Glaube» 56 (1966) 303-335, art. condensat a «Selecciones de Teología», 27, pp. 205-215.

[34] Cf. nota 31.

gons les categories del món d'avui. Així la fórmula de Calcedònia, que vol ser interpretació de l'Escriptura, suposa un context cultural distint del que vivim ara. Una veritat sempre vàlida en tal forma, en la seva expressió concreta enclou una nota temporal, que exigeix una reinterpretació o reformulació, que l'actualitzi. Aquesta reformulació pot ser necessària per poder afirmar la veritat immutable en un context divers. D'acord que s'ha de procedir amb cautela, a causa de la relació entre el contingut que es vol afirmar i les categories que l'expressen. És un tema ampli i delicat, sobre el qual voldria donar alguna indicació metodològica.

Com que l'Escriptura és la norma de la fe de l'Església posterior, el magisteri hauria de referir-se a les categories bíbliques, com a origen al qual està lligat. El magisteri, és veritat, no es pot moure només en categories bíbliques. Si es dóna un procés de reflexió en l'Església, a través de la història, que té una ressonància en l'evolució del dogma i de la teologia, i si a més la Paraula de Déu s'ha d'anunciar a tots els temps segons les pròpies condicions ambientals, el magisteri compleix la seva tasca hermenèutica només quan té present l'Escriptura amb les seves categories, i les fórmules posteriors de l'Església i de la teologia, i les expressions actuals, i quan en la reflexió usa dels mitjans que el pensament de cada època li ofereix per poder penetrar la totalitat de la revelació. Si el procés de la revelació pública està tancat amb la mort de l'últim apòstol, això no val pel procés d'interpretació eclesial d'aquesta realitat que segueix el curs de la història. Amb tot, aquesta interpretació eclesial no s'ha de concebre com un procés d'emancipació progressiva de l'Església que s'aparta del seu origen, sinó com un procés de penetració de la revelació que té un lloc al llarg de la història de l'Església. En aquest sentit es dóna una història del dogma i de la teologia i en aquest sentit es dóna també aquesta interpretació eclesial de l'Escriptura a la qual el magisteri serveix, cosa que no podria fer si es limités a les soles dades bíbliques. Però si el magisteri usa categories extrabíbliques, escolàstiques o més actuals, aquestes categories s'haurien de mesurar segons les categories bíbliques i vivificar-les adequadament. Així «gratia habitualis», «gratia actualis», «transubstantiatio», etc., no s'han de tractar com a conceptes d'un sistema ja tancat, sinó

que s'han de llegir empeltant-les a la seva arrel bíblica. D'aquesta manera, si un vol expressar la presència real a l'Eucaristia amb categories de transignificació o transfinalització, per tal que l'aspecte interpersonal quedi més subratllat, ha de mostrar com aquesta renovació integra la veritat fonamental que es troba ja en les fórmules primitives i que després van evolucionar fins a la formulació tridentina de la doctrina de la transubstanciació [35]. No podem oblidar que una llengua condiciona el pensament. L'acceptació de certa terminologia filosòfica en documents eclesiàstics pot ser símptoma que en moments determinats el magisteri hagi escoltat veus estranyes a la revelació i hagi volgut explicar les realitats cristianes en funció d'algun pensament racionalista, que cal purificar a la llum de l'Escriptura. Un cas típic d'aquest procés té lloc quan la fe en Déu tendeix a reduir-se al coneixement natural de Déu, del qual es dedueixen conseqüències pràctiques de vida cristiana: l'encíclica *Humanae vitae* il·lustraria aquest procés? Alguns teòlegs s'han plantejat l'interrogant.

V. A MANERA DE CONCLUSIÓ

La resposta, almenys parcial, als tres problemes que, en començar, he presentat com a més preocupants per a molts cristians d'avui, ja sacerdots ja laics, és com el fruit d'aquesta llarga exposició.

1. Respecte a la qüestió del llenguatge, ens trobem davant d'un cas particular del que anomenem «llenguatge de la fe», amb la doble vessant: històrica i present. Acabo d'insinuar la necessitat d'un llenguatge que no quedi lligat a la terminologa d'una filosofia determinada (menys si aquesta ja no és actual), ni tampoc a una concepció de l'Església ja sobrepassada, com pot ser una concepció de cristiandat, reguladora de tota la vida humana. L'home d'avui ha de poder entendre, en el seu moment històric, segons la seva visió del món, amb les seves expressions i possibilitats de comprensió, la interpretació que el magisteri faci del missatge revelat.

[35] Cf. l'anàlisi instructiva del P. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la Eucaristía* (trad. cast.) (Madrid, 1968).

Això indica que l'hermenèutica del llenguatge magisterial — com un cas de l'hermenèutica de la revelació — haurà de ser correlativa a l'hermenèutica de l'existència humana. Ens equivocaríem si penséssim que el cristià ha de posar «entre parèntesi» el seu pensament contemporani a fi de determinar en primer lloc el que ha estat proposat pel magisteri, i només després, en una segona etapa, traduir-ho en un llenguatge contemporani. Aquest procediment és simplement impossible. El pensament contemporani és el que demana què significa per a nosaltres, per exemple, el dogma de Caledònia o el dogma tridentí de la transubstanciació. Prescindir d'aquesta problemàtica actual exclou *a priori* una interpretació precisa d'aquests dogmes. La traducció medieval del misteri de la fe no oferia problema per a l'home de l'edat mitjana; és un problema per a mi, perquè no visc en aquell clima intel·lectual i de comprensió que podia tenir l'home medieval. No puc valorar correctament la significació dogmàtica dels antics concilis, si obro com si la història s'hagués parat després de Calcedònia o de Trento i com si jo, creient catòlic però també home del segle XX, no fos diferent de l'home de l'antiguitat o del de l'edat mitjana, diferent fins en la meva creença; com si la fe catòlica — tot i restar idèntica a ella mateixa a través de la història — no s'hagués desenrotllat en la història. Si aquest fos el cas, la meva fe seria qüestió de documents i monuments, i no aquella obra salvadora de Déu que s'ha revelat en Jesucrist i és perpetuada en la vida de l'Església terrestre.

L'home d'avui, tot posant problemes, està obert a tot el que existeix, porta en ell l'aspiració al sentit de la vida. El magisteri li ha de parlar buscant de respondre aquesta aspiració, segons les inquietuds i les imatges que el mouen, i sabent que l'estil usat ha de tenir una expressió que faci acceptable l'Església psicològicament i, diria, científicament. L'Església, que tendeix a esdevenir minoritària, no pot imposar-se per la força de la seva autoritat, sovint discutida. En l'època medieval, suposem, un vocabulari jurídic en matèria de moral, per exemple, que assenyalés les fronteres d'allò que era permès i d'allò que era prohibit, era acceptat sense fer-ne qüestió. L'home modern, considerat adult i responsable (potser ingènuament), se sent incòmode davant d'un llenguatge semblant: hem pogut veure la resistència que ha ofert

a l'Església de l'amor quan ha parlat de l'amor en termes considerats fruit d'un juridicisme fora de lloc [36].

2. L'assentiment de fe que imposa el magisteri. Les decisions de l'anomenat «magisteri continuat» no ofereixen dificultats. El punt més controvertit és l'obligatorietat del «magisteri intermitent», especialment de les encícliques papals [37].

El magisteri jeràrquic, segons la *Dei Verbum* 10, té una responsabilitat pròpia i una autoritat especial, subratllada en la *Humanae vitae* 4. Recentment, el P. Gagnebet, en uns articles publicats a *L'Osservatore romano*, reproduïts a *Ecclesia* (14-IX-1968), ha insistit amb passió que el magisteri de l'Església «no era científic sinó d'autoritat». En aquesta formulació, el terme «autoritat» em sembla un xic ambigu. «Autoritat», de significació tan diversa al curs de la història de l'Església, ha recuperat en el Vaticà II el sentit neotestamentari de «servei» [38]. No crec que sigui aquest el sentit que li vulgui donar Gagnebet: em sembla descobrir-hi una concepció massa lligada a una mentalitat de poder i de dret. Comprenc les inquietuds del magisteri per mantenir una concepció semblant d'autoritat al moment de dictar criteris en matèria de dogma o de moral. Però convé que la reflexió i la decisió es facin

[36] Cf. G. MARTELET, *Existence humaine et amour*, 1969, pp. 81-83.

[37] Al meu judici, la distinció entre «magisteri continuat» (exercit en la litúrgia i en la seva preparació, on Crist ensenya contínuament a les esglésies) i el el «magisteri intermitent» (exercit pels decrets eclesiàstics, que reforça el magisteri continuat) és força il·luminadora per al nostre problema. Cf. G. BAUM, *El magisterio en una Iglesia cambiante*, a «Concilium» 21 (1967) 70-87.

[38] Entre la bibliografia que ha afavorit aquesta «recuperació», cf. els treballs de Y. CONGAR, *La jerarquía como servicio según el Nuevo Testamento y los documentos de la tradición*, i *Algunas expresiones tradicionales del servicio cristiano*, a *El episcopado y la Iglesia Universal* (trad. cast.) (Barcelona, 1966), pp. 67-126. Hans Küng capta el canvi de perspectiva que sofreix el terme «autoritat», i concretament l'autoritat papal, quan escriu: «Joan XXIII no va entendre el primat com una espècie de dictadura espiritual sobre súbdits espirituals, sinó com un servei sostingut per l'amor i la comprensió vers els homes d'avui, un servei humil en referència al veritable Senyor de l'Església, de cara als germans de dintre i de fora de l'Església catòlica. Amb el seu impuls personal, que s'expressava en actituds fonamentals i en gestos més que no en moltes paraules, han pogut desplegar-se, a Roma i a tota l'Església catòlica, les perspectives teològiques i experiències pastorals estancades en els passats decennis i repercutir, almenys en part, en el Concili.

»Ben cert que la definició del primat donada al Vaticà I no ha estat revocada, sinó confirmada; però, de fet, conscientment i amb l'assentiment del Papa, ha estat corregida i modificada per criteris fonamentalment "nous", que el Vaticà I no va tenir presents en la seva definició, i sense els quals qualsevol definició de primat pot ser entesa erròniament» (*La Iglesia*, pp. 532-533).

a partir de l'experiència de la vida de la comunitat, o almenys d'una bona part d'ella [39]. Altrament, ¿de què serveixen les declaracions sobre la col·legialitat o el reconeixement del *sensus fidei* del poble de Déu? L'Església està cridada a viure la veritat, abans d'una intervenció megisterial. No podem estalviar-nos aquest pressupòsit.

Aquesta visió de les coses pot semblar contradita per les paraules de Pau VI, segons les quals un hom se sent obligat a «l'assentiment (al magisteri) no tant per les raons que han estat adduïdes com per la llum de l'Esperit Sant de què frueixen d'una manera especial els pastors de l'Església per a exposar la veritat» (*Humanae vitae,* 28). No podem dubtar, ben cert, d'aquesta assistència de l'Esperit respecte al magisteri, com respecte al poble de Déu (*Lumen gentium,* 12), encara que en graus distints.

En un esforç de clarificació, em semblen dignes de considerar les afirmacions del P. Schillebeeckx, el qual refusa a *fundar immediatament* sobre aquesta assistència carismàtica l'autoritat final i concreta d'aquestes decisions magisterials en matèria política i social, és a dir, en matèria ètica [40]. Tindria com a resultat, segons l'autor, el cridar l'Esperit Sant com a auxili en aquells moments difícils en què ens trobem faltats d'arguments. Schillebeeckx creu que l'Esperit Sant no pot *explicar* res, però tan aviat com l'estructura interna de la decisió concreta del magisteri és analitzada i feta intel·ligible, l'assistència carismàtica de l'Esperit Sant que guia l'Església adquireix, justament aquí, la seva visibilitat històrica concreta.

Però quan aquest magisteri — tot i aquesta assistència indiscutible — no és infal·lible (la qüestió s'entrecreua amb la de l'objecte proposat), pot ser reformable. I ho serà, sota l'imperatiu de noves llums o descobriments, en funció dels signes del temps sempre renovats.

[39] «El caràcter fragmentari o el caràcter obligatori només poden salvaguardar-se si, en la predicació i en el *magisteri,* hi ha un autèntic diàleg i una veritable cooperació entre l'autoritat de tota l'Església i l'autoritat de l'individu, i especialment entre l'autoritat dels pastors (servei pastoral) i la dels doctors (servei doctrinal)». Així s'expressa HANS KÜNG a *Être vraie* (trad. franc.), 1968, pàgines 166-167. Segons ell, el *magisterium authenticum* i el *magisterium scientificum* s'haurien de completar, en una veritable comunió, a la manera com sant Pau parlava de serveis pastorals i de serveis doctrinals.

[40] *El magisterio y el mundo político,* a «Concilium» 36 (1968) 404-427.

Si és així, les directives concretes del magisteri valen mentre dura la situació històrica per a la qual foren donades. L'Església envelleix com tot el que és humà, i els ensenyaments que transmet de generació en generació sofreixen l'usura ineluctable dels anys. No valen per sempre, i fins al moment de promulgar-les poden valdre diferentment per un lloc o per un altre; per això el magisteri papal ha de ser interpretat per cada episcopat: aquest seria el sentit dels documents que les diferents conferències episcopals han promulgat respecte a la *Humanae Vitae*. Per la seva naturalesa, aquests documents passen molt aviat, pel fet de la mobilitat extrema de la societat humana: recórrer encara a textos d'encícliques del segle passat és impedir l'evolució i pot resultar contraproduent. S'imposa una atenció a l'evolució cultural de la humanitat.

Aquest planteig provoca inevitablement la pregunta que segueix: ¿com nosaltres, creients, tenim la garantia que la directiva indicada per la declaració magisterial de l'Església és l'única justa entre les altres possibles? Schillebeeckx creu que no es pot afirmar d'una *manera absoluta* que fruïm d'aquesta garantia, perquè en matèria política o social, és a dir moral, és difícil que es doni aquesta garantia. En aquest cas, es multipliquen els interrogants: els fidels estan obligats a confiar en aquest magisteri? ¿Com aquesta autoritat pot considerar-se digna de confiança, si se sap fal·lible? Schüller, que presenta durament aquesta problemàtica, compararà la nostra situació a la d'un malalt que es col·loca sota l'autoritat del metge, i es declara disposat a seguir les seves orientacions. Es declara disposat a obeir. Però, així com en la medicina, en matèria social i política no es pot recórrer directament a la revelació: l'experiència humana i factors no teològics juguen «aquí i ara» un paper molt important [41].

D'aquí que l'obediència a la decisió magisterial, més que ser obediència de fe, és obediència a la funció pastoral que exerceix l'Església. Això no disminueix la força de l'obediència; li dóna una força profètica, estimulant vers una recerca incansable; és una invitació a fer que el cristià no pugui tancar les seves orelles i

[41] *Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes*, a «Theologie und Philosophie» (41 (1967) 534-551, art. resumit a «Selecciones de Teología», 27, pp. 221-229.

el seu cor; és impedir-li d'envellir en les seves facultats d'invenció. D'una consideració del magisteri orientada al passat saltem a una visió d'esdevenidor, crítica i positiva. Un cristià que després d'haver llegit la *Populorum Progressio* o la *Humanae Vitae* (la més progressiva de les encícliques, segons Josuè de Castro) no repensa o no canvia la seva actitud, seria culpable davant d'una veu profètica que denuncia unes injustícies en l'ordre establert, ordre que el missatge bíblic reprova com un desordre. Així és com s'hauran d'anar criticant les estructures i les actituds a través del missatge bíblic recordat pel magisteri. Tot això és poc? Per contestar recorreré a un text de Newman: «L'Església és com una mare que instrueix els seus fills. Una mare es pot equivocar, però els fills ben formats l'escoltaran almenys amb respecte i docilitat. L'Església, pel seu cantó, ha de ser indulgent: i no exigir dels seus fills cap promesa de rebre definitivament les seves instruccions siguin del gènere que es vulgui» [42].

Més enllà d'una simple interpretació filològica, redaccional i històrica, el text de Newman revela una intenció que tendeix a superar una concepció d'un magisteri extrínsecament autoritari, amb exigències de submissió cega i estoica; el text s'orienta vers una consideració del magisteri destinada a suscitar la comunió i la fe i l'amor. Només en la categoria de «comunió» pot clarificar-se la massa sovintejada confusió de fe i obediència que, a partir sobretot de la reforma protestant, ha pesat fortament en el catolicisme [43], amb el perill de deformar el veritable concepte d'autoritat en l'Església.

Un magisteri comprès a partir de la comunió dels cristians serà un magisteri que, en lloc de manifestar-se opressiu, provocarà un dinamisme eficaç cap al bé real de la comunitat eclesial. Per aquesta raó tindrà la possibilitat d'harmonitzar el criteri extrínsec de la fe, explicitat en la paraula «qui a vosaltres us escolta, a mi m'escolta» (Lluc 10, 16), i el seu criteri intrínsec, segons el qual «pels seus fruits els coneixereu» (Mateu 7, 16 i 20). Conservar l'equilibri perfecte entre aquests criteris, subratllar-ne tots

[42] J. STERN, *Bible et Tradition chez Newman. Aux origines de la théologie du développement* (París, 1967), p. 127.

[43] M.-D. CHENU, *La fe en la inteligencia* (trad. cast.) (Barcelona, 1966), pàgines 16-20 i 341.

els matisos, quan es tracta de temes vitals no és humanament fàcil. Només una interpretació en l'àmbit de la fe, «qui és de Déu, escolta les paraules de Déu» (Joan 8, 47), pot mantenir la serenor necessària per enfortir la comunió, fins per damunt de conflictes de consciència.

3. Què és o què pot ser objecte d'una decisió magisterial?

És doctrina acceptada que el magisteri exposa les veritats revelades i aquelles altres que tenen relació directa o indirecta amb la revelació. Aquesta distinció d'escola pràcticament ho abasta tot: tot té relació directa o indirecta amb la revelació [44].

La definició *De fide catholica* del Vaticà I afirma que l'objecte és allò que està contingut «en la paraula de Déu escrita o transmesa per la tradició». Aquest és l'objecte central del magisteri. Però s'insinua una segona zona, constituïda per les veritats naturals, en tant que la seva acceptació té una vinculació essencial amb la revelació cristiana, fins a l'extrem que la seva negació suposaria una amenaça per a la mateixa revelació.

Quan aquestes veritats naturals — que cauen en l'àmbit d'aquesta zona secundària del magisteri —, són deduïdes (com indica el seu nom) de la *natura* de l'home, es formula tot seguit l'interrogant: ¿quin dret té el magisteri a fer-se l'*únic* portaveu d'aquestes veritats i, en conseqüència, de la mateixa llei natural? Contestar aquest interrogant demanarà insistir en la distinció entre l'autoritat doctrinal (teològica) i l'autoritat pastoral del magisteri, distinció que afecta el caràcter de l'obligatorietat, ja que l'autoritat doctrinal, en sentit estricte, només s'exerceix directament en la transmissió, interpretació, conservació, definició i aprofundiment de la revelació divina [45].

El papa pot parlar de temes que considera de llei natural — i fer-ho com a papa —, però la solució que doni, com hem vist, ni frueix de la garantia de ser l'única veritable, ni obliga — segons la majoria dels teòlegs — a una acceptació *fide divina et catholica,* sinó amb el que s'anomena *fide ecclesiastica.* En aquest

[44] M. Loehrer, a *Mysterium salutis* (trad. cast.) (Madrid, 1969), I-2, p. 637. Vegeu encara G. Baum, *El magisterio en una Iglesia cambiante,* a «Concilium» 21 (1967) 70-87.

[45] Vegeu, per aquesta qüestió, el plantejament senzill i profund de J. David, *Loi naturelle et autorité de l'Église* (trad. franc. de l'original alemany) (París, 1968), pp. 71-101.

cas, exerceix la seva autoritat pastoral, segons la qual imposa als catòlics un camí concret a seguir, una solució a acceptar. Acceptar aquest camí i aquesta solució d'una forma massa categòrica, com si es tractés de quelcom definitiu que és predicat per sempre, a tota la humanitat — prescindint d'àrees geogràfiques i de temps històrics, que poden demanar altres solucions provisionals —, és una temptació a la qual tendeixen a cedir molts fidels. Orientar-los en aquest terreny entra en la tasca d'educació de la fe, una de les més urgents als nostres dies.

* * *

He intentat oferir unes pautes per evitar un mal ús, o almenys un ús còmode, del magisteri, fàcil temptació en l'ensenyament o en l'estudi de la teologia. Al moment de posar punt final, pot ser útil subratllar que el canvi de mentalitat respecte a la funció del magisteri és el que exigeix un replantejament del seu ús. La mentalitat actual, confirmada pel Vaticà II en la *Dei Verbum* 2 i 10, considera que la principal missió del magisteri, en tant que servidor de la Paraula de Déu, és interpretar-la autènticament segons ho demanin les circumstàncies històriques i geogràfiques: en altres paraules, es tracta d'una missió que procedeix de la fe dels cristians que volen viure en continuïtat amb la fe de la comunitat apostòlica, en una comunió teologal.

Dintre d'aquesta comunió hi ha una varietat de carismes: el del magisteri n'és un, l'estudi teològic en pot ser un altre. Tots conflueixen en el servei a la Paraula, que han d'interpretar, en un treball interdependent. En l'àmbit de la comunió, el magisteri, més que proposar la fe pel camí de l'autoritat opressiva i descoratjadora, tendirà a promoure el treball teològic, el qual forma part dels elements necessaris per poder exercir responsablement la missió magisterial al si de l'Església.

En aquesta consideració, altament comunitària, algú pot trobar a faltar aquella seguretat que semblava oferir un magisteri d'última instància, i encara considerat com a criteri extrínsec de fe que dispensava massa sovint l'exercici personal i responsable de la decisió. No oblidem, amb tot, que la veritable vida, i més si es mou en una comunió teologal guiada per l'Esperit, dóna un

marge al risc. El risc juga també el seu paper en l'Església que peregrina vers la «veritat completa» (Joan 16, 13), i queda així inscrit en les decisions personals i en el mateix treball teològic. Risc que, com a tal, pot conduir a certes equivocacions parcials; però renunciar a la decisió i al treball sota el pretext d'un possible perill seria signe de pusillanimitat, seria signe de por, la qual esterilitza moltes possibilitats i dóna ocasió, en la mateixa tasca teològica, a veritables pecats d'omissió.

EVANGELISTA VILANOVA

Barcelona, febrer del 1969.

CRÓNICAS Y BIBLIOGRAFÍA

LA ESPERANZA EN LA BIBLIA *

(XXX Semana Bíblica Española)

La «esperanza en la Biblia» fue el tema central de la XXX Semana bíblica española, que se celebró en Madrid, del 21 al 25 de septiembre de 1970. Toda la Biblia es un tratado de esperanza: el Antiguo Testamento espera en Aquel que ha de venir; el Nuevo Testamento lo hace en Aquel que ya ha venido, pero que volverá. En Cristo, el hombre posee la seguridad de las cosas que espera, la demostración de lo que no ve: «Ahora bien: es la fe la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos» (Hebr 11, 1). Es en la Biblia donde se encuentran igualmente las más bellas definiciones existenciales de la esperanza: «Por esta causa sufro, pero no me avergüenzo, porque sé a quien me he confiado, y estoy seguro de que puede guardar mi depósito para aquel día» (2 Tim 1, 12).

Pero, además de su «biblicidad», la esperanza es algo que pertenece mucho al hombre actual, que mira más que nunca «hacia adelante». Se trata de algo más que de una pura curiosidad insatisfecha; en este estado de espíritu hay algo más que el optimismo militante que quiere convertir todas las posibilidades en seguridades. En muchos aspectos la esperanza ha pasado a ser el concepto central de la teología.

Por esa «biblicidad» y «actualidad» de la esperanza, el tema escogido para la XXX Semana bíblica española parecía un acierto. Sin embargo, la asistencia resultó inferior a la de otros años. No es cosa fácil detectar las razones de esta disminución del número de asistentes, que pareció indicar cierto desinterés por el tema, o, quizá, por el modo como se iba a desarrollar, según el programa.

G. Lorenzo (Deusto): *La escatología como problema hermenéutico de la teología.*

Las primeras palabras del ponente fueron un duro reproche a una teología que ha interpretado el mundo, pero que poco ha hecho para transformarlo. G. Lorenzo parecía hacer suyas las palabras de Marx,

* Las notas son del autor de esta relación.

cuando recrimina a los filósofos no haber hecho otra cosa que interpretar el mundo, pero sin buscar su transformación.

La teología ha de responder a las cuestiones y a los problemas que se plantean al hombre de hoy, al hombre de la calle, a no ser que los «teólogos» prefieran seguir profesando una teología académica, sin garra ni mordiente [1].

1. Inmediatamente señala el conferenciante la necesidad de una teología dinámica. La historia enseña que una teología demasiado «ortodoxa» es una teología inútil.. Consecuentemente, hay que pasar de la «ortodoxia» a la «ortopraxis»; y ello como imperativo de un *factum salvificum: verité de fait - verité à faire*. Éste es el pensamiento de Metz cuando habla de «el mundo como historia, la fe como esperanza y la teología como escatología». El *establishment* en la teología y en la Iglesia significa convertir el Evangelio en un auténtico opio del pueblo.

De ahí la necesidad de una escatología que canalice las corrientes teológicas en torno al hombre, al mundo y Dios. Esta escatología llevará consigo un nuevo sentido de la trascendencia como futuro, en sentido temporal no espacial. Este futuro es el horizonte de la conciencia actual. Situación ésta que exige una metodología de iniciativa histórica en una doble vertiente de inmanencia y trascendencia.

El presente está condicionado por el pretérito y por el futuro. Pasado y presente no se resuelven en sí, no acaban en ellos mismos, sino que están abiertos al futuro. El presente es el tiempo de Dios puesto a disposición del hombre. No existen dos mundos, sino uno solo. Dios no se opone al mundo ni el mundo a Dios: Dios y el mundo no se pueden oponer, pero sí contraponer.

Inmanencia y trascendencia son elementos del devenir histórico. Si Dios es el Dios que vendrá, no es un Dios muerto sino un Dios viviente. Si Dios es el Dios del futuro del mundo, Dios tiene que asistir al mundo en su misma historia.

2. El futuro es el gran problema de la teología. De ahí que haya que hablar de la esperanza como de una *spes quaerens intellectum*. La esperanza introduce la fe en la historia. Está basada en la realidad (axiología) y dirigida a la promesa (teología) de las *magnalia Dei*. La fe, en la cual descansa la esperanza, es una fe dilatada. Esta fe en Cristo transforma la esperanza en confianza. Descubre a Jesucristo como centro y corazón de la revelación, según el Vaticano II.

Al llegar aquí, el ponente hizo una afirmación que desgraciadamente no desarrolló: la revelación no está acabada porque es promesa [2].

[1] Los marxistas recriminan, y con razón, a los pensadores cristianos la manera abstracta y «desinteresada» de encarar los problemas. Para un marxista no puede haber mayor equivocación que tratar los problemas filosóficos desligados de la vida.

[2] En el momento de la discusión, el ponente no supo defender debidamente

Si estuviera contenida y acabada en las formulaciones dogmáticas habría que considerar la revelación como algo puramente pasado.

La escatología no es una parte modesta de la teología: afecta a la Iglesia, a los sacramentos, a las virtudes, etc. Sólo esta mirada al futuro puede liberar al cristiano de la estrechez del presente y de la frialdad del pasado. Tal perspectiva escatológica no puede faltar en ningún tratado dogmático. Sólo así se podrá redimir a la dogmática de su decadencia [3].

G. Lorenzo quiere apoyar sus afirmaciones en la autoridad de la Biblia. Para entenderla hay que mirarla en futuro. El presente es en la Biblia el futuro en realización actual. Es a la luz de este presente, proyectado hacia el futuro, que se puede explicar el pasado. La Biblia ayuda a la teología a encontrar su sentido histórico.

3. Lo señalado hasta aquí indica ya cuál es la hermenéutica escatológica de la historia. La esperanza tiene un futuro «provisional» [4], que es su hechura terrena, y un futuro escatológico, que es su hechura definitiva.

El hombre no puede llegar a la verdad total de una vez. En situaciones cambiantes ha de cambiar la comprensión. Ésta es la hermenéutica de la historia. Quien espera de verdad ya está en Cristo, y sabe cuál es el futuro que le espera. Éste es el gran desafío de la historia.

La ponencia de G. Lorenzo, presentada con entusiasmo y pasión, contiene afirmaciones y aspectos muy interesantes. Creo que ni el teólogo ni el exegeta verdaderamente modernos tendrían escrúpulos en aceptarla. Alguna pequeña objeción, sin embargo, resultará útil para no quedarnos en la «ortodoxia» de aceptarlo todo. En primer lugar, la conferencia resultó más una proclamación que una demostración. El estilo del trabajo demasiado espectacular, falto de aquella sobriedad científica que acompaña los contactos con lo objetivo. Las ilustraciones que del tema se quiso hacer desde un punto de vista bíblico resultaron incompletas y poco bíblicas. Se desarrolló muy poco el concepto de «promesa», concepto utilizado por el autor para sostener un punto capital, que aceptamos totalmente, como es el del progreso no simplemente subjetivo de la revelación. Creemos, además, que no se puede presentar un trabajo de tal naturaleza sin un mínimo de presupuestos críticos que lo hagan intelectualmente más aceptable a aquellos que intelectual y emotivamente están comprometidos en otra línea.

esta afirmación de capital importancia. Nos pareció que quería decir algo más de lo que se pretende decir con la ya clásica e insuficiente distinción entre «progreso subjetivo y progreso objetivo».

[3] Indudablemente que lo propugnado por G. Lorenzo no puede ser satisfecho con el pintoresco y mitológico tratado *De Novissimis*.

[4] Este término resulta contradictorio dentro de la exposición de G. Lorenzo. Parece indicar que entre la etapa definitiva y el mundo de ahora no haya continuidad homogénea sino ruptura. Las «provisionalidades» no encajan con la mayoría de las afirmaciones del ponente.

J. Pikaza Ibarrondo (Pontevedra): *La esperanza en Bultmann y Moltmann.*

Bastantes de los asistentes a la XXX Semana bíblica española habían leído ya la importante obra del autor alemán J. Moltmann en la versión castellana [5]. Pero es también cierto que muchos teólogos y exegetas españoles no se habían enterado de la existencia de esta obra hasta que fue traducida de la sexta edición alemana. En todo caso, creo que resultó oportuno dejar un espacio del programa para comentarla, puesto que encajaba plenamente con el tema de la Semana. Y éste fue el cometido reservado a Pikaza [6].

Bultmann y Moltmann estudian con detención el tema de la esperanza cristiana. Sus posturas son, en gran parte, opuestas, aunque quisiera cada una de ellas reflejar el todo del mensaje cristiano.

1. R. Bultmann. Este autor quiere fundar su postura en los análisis filosóficos de Heidegger (Ser y Tiempo): No se puede conocer la realidad «objetiva», hace falta estudiar la existencia [7]. En el plano filosófico no existe la esperanza; el hombre está existencialmente limitado por la muerte y es la angustia su postura radical y más primaria. El mensaje de Cristo, sin embargo, ilumina de un modo más concreto lo que somos: nos ofrece en la misma muerte nueva vida; en lo profundo de la angustia, la esperanza. Esa esperanza consiste en el hecho de que el hombre — el individuo — recibe ya en la fe la vida eterna, Dios que se muestra y que se entrega; ese Dios es don que se repite sin cesar, y que no acaba de darse ni en la misma muerte: por eso seguirá ofreciéndose al hombre para siempre. Es eso lo que Cristo ha venido a concedernos.

La concepción demasiado radical que Bultmann tiene del mito le imposibilita llegar filosóficamente a un concepto aceptable de espe-

[5] J. Moltmann, *Teología de la esperanza.* Traducción de A. P. Sánchez sobre la 6.ª edición del original alemán *Theologie der Hoffnung,* publicado en 1966 en München (Salamanca, 1969).

[6] Pocos días después de haber pronunciado su conferencia en Madrid, se recibía la revista «Estudios» 26 (1970), publicada por los PP. de la Orden de la Merced, en la que aparece una extensa crítica del mismo Pikaza a la obra de Moltmann en las pp. 337-340. Y en las pp. 340-342 se encuentra una crítica a la obra de R. Marlé, *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento* (Bilbao, Desclée, 1970). En estas recensiones bibliogràficas se encuentra prácticamente expuesto lo que Pikaza presentó en la XXX Semana Bíblica Española.

[7] En este punto indicado por Pikaza se llega al elemento central del pensamiento bultmanniano. Después de haber distinguido entre naturaleza (= todo aquello que se puede «objetivar» y que está fuera del ser interno del hombre) e historia, Bultmann afirma que el mensaje cristiano no puede conocerse como realidad «objetiva», es decir, no puede «objetivarse». La única manera de captar el mensaje cristiano es considerarlo en una perspectiva histórica, es decir, interpretarlo existencialmente.

ranza [8]. Además, el sabio exegeta alemán hace un uso demasiado parcial de la Escritura. Bulmann deja al creyente en un existencialismo sujetivista. De hecho, su pretensión es desembarazarle del esquema, considerado como falso y engañoso, de sujeto y objeto [9].

2. MOLTMANN. El trabajo de este autor representa ante todo una revisión del concepto y de la formulación de la esperanza, según se ha presentado en los últimos siglos. Para el pensamiento griego, acreedor de muchas cosas que se han adherido a la teología de los últimos siglos, el hombre se salva trascendiendo lo mutable de este mundo; sólo así puede llegar a la eternidad inmutable de Dios. En el pensamiento bíblico, por el contrario, Dios no es puro eterno sino que promete y mantiene al hombre en la espera de su venida. La historia es el *locus proprius* de la revelación de Dios.

La esperanza ha sido durante mucho tiempo la gran olvidada de las tres virtudes teologales. Habrá que «esperar» la llegada de hombres como J. Weiss y A. Schweitzer para llamar la atención sobre ella. Sin embargo, estos sabios, que descubren la importancia de la escatología en el mensaje de los evangelios, desvirtúan su alcance y empobrecen su contenido. La aparición del marxismo en el gran escenario de la historia ha conscienciado a los cristianos de la necesidad de echar mano de este talento hasta ahora sepultado. El olvido del sentido escatológico había significado un oscurecimiento del auténtico valor y fuerza del cristianismo. Y esto ha sucedido no sólo en Kant y en Hegel, sino en los grandes teólogos del siglo, Barth y Bultmann. Para Barth es imposible hablar de un futuro de Jesucristo que tenga que esperarse. Y ello debido a que la *alétheia* y la *dynamis* del *Kyrios* son manifestación del presente eterno y no apocalipsis del futuro prometido.

El punto central de la obra moltmanniana es la Resurrección y el futuro de Cristo. Siguiendo a la doctrina paulina y a todo el N. T., ve a Cristo como la culminación de la historia de Abraham y de todo el A. T., en una proyección que constituye la fuente de la esperanza cristiana.

Teniendo en cuenta las tesis bultmannianas, Moltmann sostiene que la visión del mundo y la comprensión de uno mismo constituyen de hecho una sola cosa. La escatología y la esperanza cogen al hombre íntegro, total. Según esto, toda interpretación auténtica del N. T. ha de preguntarse, ante todo, por los hechos: sin ellos, todo el resto se diluye y se convierte en mera invención sujetiva. Tales hechos poseen

[8] La noción bultmanniana de mito destruye a este mito de su condición de expresión de realidades superiores. El problema que se plantea al exegeta no es la destrucción del mito, sino su recuperación.

[9] De ahí que la cristología bultmanniana no pretenda afirmar nada del «Cristo objetivo». Según esta concepción, lo único que interesa es la fe que el «acontecimiento» crístico suscita en el creyente. Las consecuencias que para el campo concreto de la esperanza lleva consigo semejante concepción son evidentes.

un valor en cuanto llaman, interrogan y encaminan la existencia del hombre a la meta. El creyente ve en ellos el valor de una promesa: Cristo resucitado es prenda y garantía del Señor que viene a libertarnos. El camino de la esperanza no es el camino de una pura «subjetivización». El pueblo cristiano es «comunidad en éxodo»; comunidad que no se puede limitar a cultivar una pura subjetividad personal. Tiene que despertar en el mundo la esperanza en el reino de Dios que viene a la tierra y la transforma.

El Dios que resucita no es el Dios de Kant sino el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios que se revela en la historia.

La visión total del hombre ha de superar una concepción puramente existencial, según el modelo bultmanniano. Moltmann quiere superar el historicismo científico y el existencialismo subjetivo. Para él, el cristianismo es la religión de la promesa y, consecuentemente, de la esperanza.

Moltmann cree que su concepción de la esperanza tiene repercusiones no despreciables en la esfera de la acción eclesial. La Iglesia intentará sacar a las instituciones modernas de sus tendencias de estabilización — inmanentes a ella —, intentará volverlas inseguras, históricas, y abrirlas a aquella elasticidad que corresponde a la apertura hacia el futuro que ella aguarda. La Iglesia tiene que inquietar el mundo, lo ha de poner en cuestión. Pero siempre tiene que ser consciente que ella no posee las soluciones sino sólo el planteo de los problemas. La Iglesia no es un fin en sí misma; de ahí la necesidad de que se presente como esencialmente misionera.

La exposición de Pikaza resultó clara y logró coger los elementos esenciales del pensamiento de Bultmann y de Moltmann respecto al tema de la esperanza. Como objeción global, diríamos que a la ponencia le faltó el juicio crítico sobre el pensamiento de ambos autores. La materia de Pikaza tendría que haberse ceñido más a los elementos bíblicos de los autores presentados. Esto es lo que aguardaba el auditorio, en vez de una exposición demasiado general. El ponente se fió demasiado de la crítica que Moltmann hace de Bultmann, sin hacer una crítica de esta crítica. Hubiese resultado interesante hacer resaltar más qué salto hay entre este mundo y el mundo futuro y qué es lo que la Iglesia tiene que construir para unir ambos mundos, para unir lo terrestre y lo celeste. ¿Qué es lo que el hombre, el creyente, tiene que manifestar en su vida para que se vislumbre la promesa? ¿En la obra de Moltmann hay absoluta certeza de que el reino de Dios se cumplirá, de que «Cristo vendrá»? ¿Es que en Moltmann sólo hay absoluta certeza de la esperanza? ¿Cómo el futuro de Cristo es nuestro futuro? ¿Lo que ya está presente en Cristo es futuro para nosotros?

J. ALONSO DÍAZ (Comillas): *Cómo explicar la esperanza cristiana de la segunda venida de Cristo.*

La esperanza es un elemento esencial de la religión [10]. Israel no constituye una excepción de la regla. Su trayectoria histórica está señalada por una serie de esperanzas que, incluso fallidas, le ayudan a purificar y a engrandecer su esperanza. Este proceso teológico es paralelo a un proceso psicológico. Es un hecho constatado por aquellos que han estudiado la esperanza en sus niveles puramente socio-políticos que las falsas esperanzas ejercen un influjo poderosísimo en la vida de los pueblos [11].

En esta materia sobre la esperanza en la segunda venida de Cristo se da una serie de elementos que hay que retener: la esperanza de una aparición inminente de la felicidad, como si Cristo tuviera que aparecer inmediatamente; ¿esta esperanza se funda en lo que realmente Cristo ha dicho o esperado, o se trata más bien de una esperanza creada por la Iglesia? Existe también el priblema de cómo hay que entender la segunda venida de Cristo: ¿literalmente o a base de un proceso desmitologizador?

1. Después de haber planteado la cuestión, el conferenciante pasa a exponer en primer lugar la cuestión de la esperanza cristiana de la segunda venida. *a*) Toma aspectos terrestres e inminentes en algunos sectores: «Pues ellos mismos refieren la acogida que nos hicisteis y cómo os convertisteis de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero, y *esperar* del cielo a Jesús, su hijo, a quien resucitó de entre los muertos, quien nos libró de la ira venidera» (1 Tes 1, 9-10). Otro texto que apunta en esta misma dirección se puede leer en 2 Tes 1, 7: «Pues es justo a los ojos de Dios retribuir con tribulación a los que os atribulan, y a vosotros atribulados, con descanso en compañía nuestra en la manifestación del Señor Jesús desde el cielo, con sus milicias angélicas... » Estos textos son los utilizados por los milenaristas [12]. Una concepción semejante se encuentra en Act 17, 31:

[10] Quizá la afirmación sea demasiado estrecha. De hecho, la esperanza no sólo es un elemento esencial de toda religión sino de toda vida que quiera ser vivida. Para tener ganas de vivir, para evitar las náuseas sartrianas de existir es necesario contar con un futuro, por más incierto y obsccuro que éste sea. Mirar el futuro con un mínimo de confianza significa tener esperanza. La esperanza pertenece a la vida. Lo que todavía no existe condiciona en amplia escala lo que existe. Es así como las cosas que esperamos y como las esperamos constituyen una parte importante de lo que somos.

[11] Sin embargo, este influjo lo ejercen en cuanto esperanzas, no en su condición de falsas.

[12] El mileranismo es una forma evolucionada de la espera de la parusía que aparece sobre todo en los siglos II-III. Esta teoría puede resumirse, más o menos: Cristo volverá a la tierra para establecer en ella un reino de *mil años* en el que participarán los elegidos resucitados. Su recompensa sólo será provisional, y,

«Dios, disimulando los tiempos de ignorancia, intima ahora en todas partes a los hombres que todos se arrepientan, por cuanto tiene fijado el día en que juzgará la tierra con justicia por medio de un Hombre, a quien ha constituido juez, acreditándole ante todos por su resurrección de entre los muertos».

2. La esperanza en un retorno inminente significa un esfuerzo de superación de la crisis de dilación. Tácito habla de los judíos como de un pueblo acostumbrado a esperar. La esperanza inminente queda diferida por una serie de decepciones; es en este momento cuando se siente la necesidad de reinterpretarla. Ésta es la dialéctica detectable en los escritos paulinos: primero se espera la venida de Cristo, luego se entiende esta venida como una unión mítica con Él. Exponente de tal evolución lo tenemos en 1 Cor, 8: «Así que no escaseéis en don alguno mientras llega para vosotros la manifestación de nuestro Señor Jesucristo, que a su vez os confirmará plenamente, para que seáis hallados irreprensibles en el día de nuestro Señor Jesucristo». Sin embargo, la dilación de la segunda venida origina malestar: «Y ante todo debéis saber cómo en los postreros días vendrán, con sus burlas, escarnecedores, que viven según sus propias concupiscencias, y dicen: *¿Dónde está la promesa de su venida?* Porque desde que murieron los padres todo permanece igual desde el principio de la creación» (2 Petr 3, 3-4). Juan, en cambio, casi no tiene una escatología futurista.

Justino e Ireneo entienden literalmente los textos que hablan de la segunda venida: se implantará un reino terrestre. Tertuliano, en cambio, no los sigue totalmente porque habla de un reino de delicias espirituales.

Pero poco a poco va desapareciendo la modalidad del reino terrestre del contenido de la esperanza en la segunda venida. Después es introducido en el Credo, desprovisto de todo sentido milenarista.

3. Todavía queda una pregunta capital: ¿Expresó Jesús la idea de una segunda venida? Autores como A. Schweitzer, O. Cullmann, etc., creen que sí; otros lo niegan. Sin embargo, el hecho es que la Iglesia primitiva esperaba algo espectacular. El motivo psicológico de desdoblar la presencia de Cristo en dos venidas hay que buscarlo en la decepción de esperanzas no totalmente satisfechas. Existen ya precedentes de ello en el A. T. Basta pensar en las esperanzas vinculadas a la dinastía davídica; cuando ésta se ha hundido, se espera otra aparición de Yahveh (cf. Mal 4, 5; 4 Esdr, 28-29). En la Iglesia primitiva se da

después de mil años, tendrá lugar el fin del mundo, el juicio y la retribución definitiva. Este error se alimenta de las antiguas concepciones judaicas sobre el reino temporal del Mesías y busca su confirmación en ciertos pasajes del Apocalipsis. Ireneo lo adopta y Tertuliano lo difunde por África. Orígenes y sus discípulos lo combaten. Sin embargo, reaparece de vez en cuando a lo largo de los siglos, como una especie de sueño utópico de los tiempos de crisis.

una especie de crisis de la «cristología», determinante de la segunda venida de Cristo. Todo ello se entiende mejor leyendo Act 2-3.

4. Queda todavía por dilucidar la cuestión central del tema presentado por A. Díaz: ¿Cómo explicar la esperanza cristiana de la segunda venida de Cristo? Y, más concretamente: ¿Cómo entender esta segunda venida?

Cristo dio cumplimiento al contenido de las promesas; sin embargo, a un determinado sector de la Iglesia le pareció poco. Así se creó la forma espectacular de la parusía.

Así como se dice que Dios creó los cielos y la tierra, de igual manera hay que entender la segunda venida como la obra de muchos siglos. La segunda venida ya ha empezado. El acento de la escatología futurística es suplido por el de la unión mística con Cristo. De semejante concepción nace la doctrina ética sobre la necesidad de morir al pecado. En Rom 6 aparece la tensión entre un hecho ya realizado y un hecho que se está realizando. En Joh, la glorificación de Jesús coincide con la venida del Espíritu Santo (Joh 7, 39). La Ascensión no es un movimiento espacial, sino la reunión del Señor con sus discípulos.

La parusía no es sólo juicio final, sino también gracia correspondida. Es un hecho realizado y un hecho que se realiza. En Eph 2, 5-6 se ve como el cristiano redimido participa de la parusía por la Resurrección de Cristo: «Estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dio vida por Cristo — de gracia habéis sido salvados —, y nos resucitó y nos sentó en los cielos por Cristo Jesús» [13].

Concluyendo, hay que decir que la segunda venida de Cristo, la llamada parusía, es una forma mitológica de proyectar al futuro realidades del presente, de la misma manera que el relato del pecado original proyecta hacia el pasado un hecho presente. Esta doble proyección, al pasado y al futuro, se debe al hecho de que el presente por sí solo queda incomprensible. El mito facilita su inteligencia, liberándolo de su destrucción instantánea. La segunda venida es una envoltura literaria con la que se quiere expresar una realidad superior: la consumación de todas las cosas en Cristo. Es lo que de una manera «desmitologizada» se expresa en Eph 1, 9-10: «... nos dio a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra en Él». Esta recapitulación de todas las cosas en Cristo es el *consummatum est* de Joh 19, 30.

La conferencia de Alonso Díaz resultó muy interesante, aunque cogiera desprevenidos a algunos de los asistentes. En el momento de la discusión se notó cierta resistencia a aceptar las principales con-

[13] Cf. 2 Cor. 5, 5-6: «Y es Dios quien así nos ha hecho, dándonos las arras de su Espíritu. Así estamos siempre confiados, persuadidos de que mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor».

clusiones del ponente. Y es que en el interior de cada exegeta coexisten el científico y el niño que se ha aprendido todo el catecismo de memoria.

Creo que después de que la exégesis ha aceptado ya pacíficamente que la Ascensión no es sino la Resurrección en cuanto exaltación o glorificación de Cristo, tendría que ser más fácil «deshistorizar» la parusía, para entenderla como la maduración de todas las cosas en Cristo. Yo no insistiría tanto, como hace Alonso Díaz, en la necesidad de desmitizar; creo que lo más urgente es recuperar el sentido del mito.

Nos hubiera gustado que el ponente explicara 2 Petr 2, 3-4. De hecho, en este texto la parusía se entiende como algo más que una simple envoltura literaria o mítica. Su autor desautoriza explícitamente aquellos que niegan un retorno inminente y «físico» de Cristo.

Uno de los argumentos de que se sirve Alonso para su tesis es la falta o casi falta de escatología futurista en Juan. Sin embargo, incluso el cuarto evangelista, que tiende a confundir resurrección, venida del Espíritu Santo y venida gloriosa al fin de los tiempos, hace hablar expresamente a Jesús de su retorno: «Cuando yo me haya ido y os haya preparado el lugar, de nuevo volveré y os tomaré conmigo, para que donde yo estoy estéis también vosotros» (Joh 14, 3).

En su libro *Le paysan de la Garone*, Maritain dice con grande desilusión y punzante ironía que «hay tres cosas sobre las que por nada del mundo puede hablar hoy un sacerdote inteligente: la otra vida, la cruz y la santidad» [14]. Se podría responder al sabio francés, y limitándonos al problema concreto de la otra vida, de la escatología, que para hacerlo como hasta ahora se ha hecho, ciertamente es mejor callar. Pero creo sinceramente que una presentación del tema a la manera como lo hizo Alonso Díaz tiene que ser el nuevo modo de hablar del «sacerdote inteligente», aunque estas palabras no gusten a Maritain.

D. Muñoz León (Jaén): *La esperanza de Israel. Perspectivas de la espera mesiánica en los targumín palestinienses del Pentateuco.*

El ponente se propuso ilustrar las vivencias de la esperanza israelítica a través de unos textos a los que se acude con menos frecuencia, pero que, sin embargo, son testimonios del proceso religioso del pueblo judío.

Ante todo, presentó algunas expresiones que recurren con más frecuencia y que son más significativas: «Rey Mesías», «en el fin de los días», «el siglo futuro». a) *Rey Mesías:* En el Protoevangelio el objeto de la promesa no es el hijo de la mujer, pero el personaje del que se habla es el Rey Mesías; Gen 49, 10: «No faltará de Judá el cetro, ni de

[14] J. Maritain, *Le Paysan de la Garonne* (París, 1966), p. 17.

entre sus pies el báculo. Hasta que venga aquel cuyo es, y a él darán obediencia los pueblos». El Neofiti 1 dice: «hasta que venga el Rey Mesías»; Gen 49, 11-12: «... brillarán por el vino sus ojos». Neofiti 1 habla de la belleza de los ojos del Rey Mesías, alabando así su pureza. Los targumistas se ocupan de la bendición proferida por Balam, a quien llaman «el impío». Num 24, 17: «La veo, pero no ahora; la contemplo, pero no de cerca. Álzase de Jacob una estrella, surge de Israel un cetro, que aplasta los costados de Moab y el cráneo de todos los hijos de Set». Los targumín hablan aquí del reino del Rey Mesías. Num 24, 24: «Vendrán naves de Quitim, que oprimirán a Asur y oprimirán a Eber; también éste será dado a la ruina». El Pseudojonatán (Jerosolimitano 1) habla del Rey Mesías e identifica los Quitim con los romanos [15]. b) *Fin de los días:* esta expresión parece referirse casi siempre a los tiempos mesiánicos. Gen 3, 24: «Expulsó al hombre y puso delante del jardín de Edén un querubín, que blandía flameante espada para guardar el camino del árbol de la vida.» Neofiti 1 dice que después de arrojar al hombre colocó allí la *shekinah* hasta el fin de los días. El ponente cita muchos textos: Gen 3, 18-19; Gen 4, 8, etc., etc. c) *Siglo futuro:* Gen 15, 17, donde el targum habla de la gehenna preparada para el mundo venidero; Ben 22, 10, la intervención de Yahveh es vista como una providencia para que Isaac no vaya a la fosa de la perdición en el mundo futuro; Gen 39, 7-20, José no fija su mirada en las mujeres para no estar con ellas en el mundo futuro; lo mismo se dice de los judíos leyendo Gen 31, 49; Deut 32, 1 pone en labios de Moisés una profecía sobre la renovación del mundo; en Deut 32, 9 se habla de la resurrección de los muertos.

En un segundo apartado expuso el conferenciante el contenido de la esperanza mesiánica. Israel espera el reinado de Dios, cuya soberanía ha de extenderse sobre todo el mundo. Espera la redención a manera de una liberación: cf. «Poema de las Cuatro Noches». La intervención del Mesías es una constante de casi todos los textos.

Como conclusión de lo expuesto por D. Muñoz, se ve cómo los targumín constituyen puntos de confluencia de casi todas las corrientes bíblicas. Su estudio es interesante para la exégesis del N. T. El trabajo del ponente se redujo prácticamente a hacer un catálogo de textos. Quizá cuando se publique su estudio aparecerá la exégesis de los mismos, que creemos útil, e incluso indispensable, a una exposición de tal naturaleza [16].

[16] Se descubre el esfuerzo de «actualización» de los targumistas.

[15] Cierto que los targumín constituyen una preparación terminológica y conceptual del N. T., pero hay que tener presente que no todos son pre-cristianos. De ahí la importancia de señalar, en lo posible, las fechas de su origen.

S. Bartina (Sant Cugat del Vallès): *La esperanza según el libro de la Sabiduría.*

El conferenciante empieza señalando la importancia del libro de la Sabiduría en la progresión de la teología veterotestamentaria. Esta obra participa del fondo ideológico del A. T., pero asume la filosofía helenística de su tiempo[17]. El libro de la Sabiduría, junto con los libros de los Macabeos y la literatura apocalíptica intertestamentaria, evoluciona en su pensamiento religioso hacia formas básicas, que llegarán a su plena maduración en el N. T.

A guisa de preámbulo-encuadre, Bartina presenta un breve estudio de los términos utilizados para expresar el concepto de «esperanza». Haciendo suyo el juicio de J. Van der Ploeg, el ponente denuncia las deficiencias del artículo de R. Bultmann en el diccionario Kittel[18].

El hebreo dispone de diversos términos para expresar el concepto de esperanza. Pero la versión griega de losLXX simplifica, unifica y al mismo tiempo prepara la teología del N. T., según se ha dicho ya antes. El conferenciante se detiene, de una manera particular, en la presentación de los verbos *peitho* y *meino*, con sus compuestos. Hace una breve lectura de los diez pasajes de Sabiduría en los que aparece el término *elpís:* 3, 4; 3, 18; 5, 14; 13, 10; 14, 6; 15, 6; 15, 10; 16, 29; 2, 22.

a) *Esperanza positiva:* III, 4.

«Pues aunque a los ojos de los hombres fueran atormentados, su esperanza está llena de inmortalidad.» Se trata de un texto cuya lectura ha sugerido las más diversas e incluso contrarias interpretaciones Unos sostienen que se refiere a la situación del justo en el sheol; otros afirman simplemente que se habla de la esperanza que llena la existencia de los justos; J. Fichtner cree que se trata de algo que se refiere al presente[19]; H. Bückers niega que en este texto se halle contenida la doctrina de la resurrección[20].

La doctrina de la retribución se funda en la alianza. Según el pensamiento de los Salmos, la muerte no cierra el paso a la esperanza. En

[17] ¿Qué significa este asumir la filosofía helenística del tiempo? Semejante presentación parece contradecir la afirmación literal del mismo Bartina, cuando define el libro de la Sabiduría como siendo «de aparente influencia helenística». Volveremos sobre este punto al final del resumen crítico de la conferencia.

[18] Cf. J. van der Ploeg, *L'Espérance dans l'A. T.*, «Rev. bibl.» 61 (1954) 481-507. En este importante trabajo se da un juicio sobre el art. de R. Bultmann, *Elpís*, ThWBZNT 2 (1953) 515-531. Sin embargo, Bartina no puede ignorar que en este artículo colabora también K. H. Rengstorf. Además, no se ve la necesidad de aludir a las «deficiencias» de Bultmann para entrar en el estudio del concepto de esperanza en el libro de la Sabiduría.

[19] Cf. J. Fichtner, *Die Weisheit Salomos* (Tübingen, 1938).

[20] Cf. H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre des Weiheitsbuches*, «Alttestamentliche Abhandlungen» 13/4 (Münster i. West. 1938).

Qumrán y Henoc se encuentra la doctrina de la salvación de cuerpo y alma. No es del todo imposible que al autor de Sabiduría le preocupe la doctrina de la resurrección. Es más, según Delcor ésta es propiamente la doctrina del texto en cuestión, puesto que el libro de la Sabiduría no tiene un concepto platónico de inmortalidad.

Bartina cree que aquí no se trata de la resurrección individual. El autor se dirige a reyes, destinatarios que motivan toda su exposición. De ahí que el justo sea Israel. La resurrección que se espera es la del pueblo israelita.

b) *Frustración de los impíos:* V, 14.

«Sí, la esperanza del impío es como polvo arrebatado por el viento, como ligera espuma deshecha por el huracán, como humo que en el aire se disipa, cual recuerdo del huésped de un día que pasó de largo.»

Según el ponente, y en esto quiere confirmar su tesis, se habla aquí de la desaparición de los impíos como pueblo.

La conclusión del ponente ya se ve: Se espera el triunfo final del pueblo escogido, descrito en términos de resurrección, inmortalidad; contrariamente, los enemigos desaparecerán. En este sentido, la resurrección nacional constituye el modelo de cualquier triunfo del justo.

Casi se podría decir que la tesis de Bartina es *melior quia difficilior.* La primera impresión que causa su presentación es que se trata de la tesis que menos violencia hace al texto. Sin embargo, nos tememos que esta tesis no esté suficientemente ni coherentemente ni desarrollada ni presentada. Resulta más un enunciado que una demostración. Por ello no podemos aceptarla sin reparos.

En primer lugar, el ponente afirma, por una parte, que el libro de la Sabiduría asume la filosofía helenística y, por la otra, que el influjo helenístico es sólo aparente. Ante estas dos afirmaciones contradictorias, hay que decir que se ha exagerado mucho ciertamente la influencia griega en el autor de Sabiduría; e igualmente hay que dejar bien claro que la Sabiduría es una obra típicamente judía. Sin embargo, no se puede negar cierto influjo helenístico alejandrino.

En segundo lugar, Bartina concede demasiada importancia a los destinatarios reales del libro, y se descubren las razones que pueden moverlo a ello; pero no tiene suficientemente en cuenta el grado de género literario que pueda significar este género de destinatarios [21].

[21] De hecho no faltan quienes piensan que el auditorio real al que se dirige el autor sea el pueblo judío. No queremos juzgar aquí de la exactitud o no de esta opinión, pero sí queremos indicar que su existencia significa que la cuestión no es tan clara como parece suponer el conferenciante. Los profetas se interesaban sobre todo por la suerte del pueblo de Dios en cuanto tal; los sabios, en cambio, sin dejar de estar atentos al destino global del pueblo de la alianza (Ecl. 44-50; Sab. 10-12, 15-19), se interesan sobre todo por la vida de los individuos. En esta perspectiva no podía menos de abordarse el problema de la retribución, pues las concepciones tradicionales acaban por contradecir a la justicia

En tercer lugar, al desechar Bartina la posibilidad de que se trate de la resurrección individual del justo parece querer refutar un concepto griego de inmortalidad. Ahora bien, el libro de la Sabiduría afirma sencillamente que existe una inmortalidad para el hombre.

Por último, si la fecha de composición de Sabiduría puede ser hacia el año 50 a. C., no es imposible la afirmación de una resurrección individual. Según Sap 5, 5, el hombre, en el instante de su muerte es conducido a la compañía de la corte celestial: «Cómo son contados entre los hijos de Dios y tienen su heredad entre los santos». La imagen de la asociación del justo que muere con los hijos de Dios aparece en unos documentos tanto o más antiguos que el libro de la Sabiduría. Me refiero a los escritos esenios de Qumrán. En 1Qs 11, 7-8 y en 1QS 3, 20-22 se concibe también la beatitud a modo de asociación con los seres celestiales. Igualmente en 1-2 Macabeos y en los círculos fariseos se cree en la resurrección.

La tesis de Bartina a priori me resulta más convincente; sin embargo, la demostración me parece insuficiente por todas las razones presentadas. Quizás en la publicación del trabajo aparezcan aspectos que en la conferencia, por limitaciones cronológicas, no pudieron ser desarrollados.

J. García Trapiello: *Influjo de la dinastía davídica en la esperanza mesiánica.*

A guisa de introducción, Trapiello habla del valor de la esperanza en la vida humana. Los pueblos del Oriente Próximo son movidos por grandes esperanzas colectivas, y ello con más intensidad, si cabe, que otros grupos humanos, a causa del espacio que concedían a la iniciativa divina en la dirección de su caminar histórico. Las vivencias de Israel en este campo ofrecen grandes analogías con las de los pueblos vecinos. Sin embargo, la esperanza del pueblo del Sinaí lleva algo inconfundible y original, fruto de su fe y de su historia. Como todas las grandes líneas veterotestamentarias, también la de la esperanza tiene que hacer un largo recorrido que pasa por formulaciones vagas, imprecisas, diversas e incluso contradictorias. Unas veces se la ve afectando a un pequeño grupo, otras a toda la nación e incluso a todas las naciones. Unas veces reviste un carácter belicoso, otras un carácter pacífico. El portador de la esperanza es a veces un personaje concreto y presente, otras un personaje misterioso y futuro. La realización de este futuro se concibe a veces dentro de la historia, otras no. El soporte y el objeto de esta esperanza lo constituyen las promesas divinas de salvación. El plan de salvación es descubierto gradualmente por el

(Job 9, 22-24; 21, 7-26, etc.). Pero cierto que serán necesarios largos esfuerzos para que más allá de la retrbiución terrenal, tan engañosa, se resuelva el problema en la fe en la resurrección (Dan. 12, 2 s.).

hombre. Su contenido esencial es manifestado a través de formas inadecuadas (= gusto por lo maravilloso, por lo material). Pero ésta es la pedagogía de la fe, con la que Dios conduce a su pueblo hacia el acontecimiento final.

1. Hecha una larga introducción, en la que se vertieron visiones muy generales y repetidas, el ponente pasó a destacar la importancia de la monarquía davídica en la historia de Israel.

La monarquía constituye uno de los factores que contribuyen más poderosamente en el desarrollo teológico de la esperanza. La época de David señala una de las etapas más decisivas en la historia de Israel: se pasa del sistema anfictiónico a la centralización monárquica. La monarquía, según el ponente, no es algo que se haya introducido «apriorísticamente» en el pueblo de Israel, sino todo lo contrario: en sus comienzos fue más o menos soportada por Yahvéh, pero no querida. Ello obedecía a que la institución monárquica no tenía raíces ni fundamento en las antiguas tradiciones de Israel. Se trataba de algo anteriormente extraño, que existía en Canaán desde muy antiguo y en los pequeños pueblos del tiempo del éxodo, aparte de los grandes imperios, más lejanos. Pero a causa de la ley de mimetismo, por un lado, y la necesidad de defenderse de los enemigos exteriores, por el otro, los israelitas buscaron una unión, que significó el paso de la forma tribal a la monárquica (cf. 1 Sam. 8 ss.). Sin embargo, la implantación de un mecanismo de gobierno, hasta ahora extraño, implicaba el peligro de quererse asemejar en todo a los pueblos vecinos. Esto explica el fracaso de los primeros intentos por implantar la monarquía [22]. Y explica igualmente la oposición que despertó en ciertos sectores: «Desagradó a Samuel que le dijeran: Danos un rey para que nos juzgue, y oró ante Yahvéh; pero Yahvéh dijo a Samuel: Oye la voz del pueblo en cuanto te pide, pues no es a ti a quien rechazan, sino a mí, para que no reine sobre ellos. Como han hecho conmigo desde que los saqué de Egipto hasta ahora, dejándome para irse a servir a otros dioses, así hacen ahora conmigo» (1 Sam. 8, 6-8).

[22] El ponente se refiere a los casos de Gedeón (Iud. 8, 22-23: «Las gentes de Israel dijeron a Gedeón: Reina sobre nosotros tú, tu hijo y los hijos de tu hijo, pues nos han libertado de las manos de Madián. Respondióles Gedeón: No reinaré yo sobre vosotros, ni reinará tampoco mi hijo. Yahveh será vuestro rey»); Abimélek (Iud. 9) y Jefté (Iud. 11). No se entiende por qué Trapiello aduce estos ejemplos para decir que los fracasos de los primeros intentos para instaurar la monarquía se deben al «peligro de asemejarse en todo a los demás pueblos». En primer lugar, estos relatos parecen redactados en una época en que los reyes han hecho ya su aparición en Israel, y en tal caso serían una crítica de la monarquía existente; en segundo lugar, la desconfianza de las tribus es definida en términos de fidelidad a Dios, único rey. Probablemente en esta razón hay el peso principal de la oposición, tal como lo ve el autor de los tiempos monárquicos. Pero es indudable que tenía que existir (según aparecerá después, en tiempos de Salomón) el recelo de las unidades tribales, absorbidas por una institución superior.

La unción del primer rey, Saúl, significa la aceptación religiosa de la monarquía (1 Sam. 10). «Sin embargo — dice Trapiello —, la experiencia de Saúl constituyó un fracaso: desde un punto de vista religioso, y política y militarmente, terminó en una catástrofe» [23]. En tales circunstancias, ¿qué garantía podía ofrecer la monarquía? Pero Israel no podía seguir con el sistema anfictiónico, que había sucumbido bajo la presión filistea. De ahí que se pensara en seguir con la nueva experiencia monárquica. Con David entra definitivamente en Israel, puesto que el hijo de Jesé organizó sus dominios según el modelo de los pueblos vecinos. David eliminó toda oposición, respetando la fisonomía de las tribus, junto con sus tradiciones. El genio del hijo de Jesé logró transformar un puñado de pobres tribus en un pueblo fuerte y unido, que se extendía de Dan a Bersheba [24]. Jerusalén se convirtió en el centro de esta nueva unidad nacional: allí estaba el Arca, signo y herencia del sistema antiguo, y, con ella, todo Israel. El culto se realizaba con toda solemnidad. En esta nueva situación, la figura de David crece a pasos vertiginosos: aparece como el hombre de Dios y protegido suyo. Sus gestas brillantes confirman que Yahvéh está con él.

Los textos reflejan el fervor popular cuando afirman que dondequiera que iba David, Yahvéh le daba la victoria. La religiosidad del pueblo hace que éste sea sensible a la religiosidad, demostrada, según Trapiello, en el fácil acceso que los profetas de Yahvéh tenían a la corte, incluso cuando se presentaban al rey para criticarle [25].

[23] En esta afirmación del conferenciante, que hemos querido citar literalmente, aparece de una manera evidente lo que creemos que es en él un defecto metodológico: su tendencia constante a historizarlo todo. No se puede, en efecto, olvidar que el relato de la elección y del gobierno de Saúl es fruto de dos narraciones paralelas, una tácitamente favorable a la monarquía, la otra ásperamente hostil. Saúl infligió, según estos mismos textos, importantes derrotas a los filisteos y obtuvo una brillante victoria sobre los amalecitas. Durante su reinado, la organización tribal quedó tal como era; no se desarrolló ninguna maquinaria burocrática administrativa. «Saúl no tuvo harén ni oficiales, ni corte espléndida; su establecimiento en Guibea, tal como nos lo revela la arqueología, fue de una simplicidad rústica» (J. Bricmt, *La historia de Israel* [Bilbao, 1966], p. 192. Así habla un autor que, sin embargo, en muchos otros puntos parece haber guiado a Trapiello). Puestos a historizar, habría que decir que tanto Samuel como David dificultaron el trabajo de Saúl. El primero acaso por envidia personal, el segundo por una evidente capacidad de intriga y de ambición. Las mismas lamentaciones de David (2 Sam. 1, 19-27) demuestran cómo sus adversarios reconocían sus méritos. Pero creo que no habría que olvidar nunca el esquema de la elección, del A. T.: Abel es escogido y Caín rechazado; Sem y Jafet son escogidos, pero Cam rechazado; Isaac es escogido e Ismael rechazado; Jacob es escogido y Esaú rechazado, etc., etc. Creo que Trapiello pierde el hilo teológico en la presentación de un tema tan importante como el que reza el título de su disertación.

[24] Sin embargo, incluso en tiempos de David, estos límites fueron más ideales que reales.

[25] En esto no se diferenciaba de los demás reyes no sólo de Israel, sino tampoco de fuera de Israel (cf. J. R. Kuper, *L'opinion publique à Mari*, «Iraq» 25 (1963) 190 s.; A. Malamat, *Prophetic Revelations in New Documents from Mari*

2. En la segunda parte de su disertación, el conferenciante se ocupó de los factores que, según él, contribuyeron a relacionar la esperanza israelita con la dinastía davídica. Semejante vinculación no tiene que ser considerada como algo fortuito, sino como el resultado de un largo proceso mental, al que contribuyeron varios factores fundamentales. Ante todo, el pensamiento bíblico debe mucho a una mentalidad general de todo el Antiguo Oriente Próximo. Ningún estudio serio sobre el A. T. puede olvidar este ambiente cultural, al que Israel perteneció y del que tomó muchos elementos. La capacidad asimilativa de elementos extraños constituye uno de los rasgos distintivos de Israel. El terreno de la esperanza no podía ser una excepción. Es más, aquí encontró un material muy apto para formular su caminar hacia el futuro.

La estructura socio-político-religiosa del Antiguo Oriente Próximo era dinástica y consideraba la realeza como una institución descendida del cielo, revistiendo, por tanto, un carácter profundamente religioso. El rey, concebido como un ser divino preexistente, es el encargado de establecer y mantener la armonía entre el cosmos y la nación. Sin embargo, cada pueblo de esta área cultural matiza lo que podríamos llamar «elementos comunes». En general, la realeza es vista como algo querido y dirigido por los dioses para el bien de cada pueblo. De ahí que sobre el rey converjan las esperanzas de la nación. Tanto la literatura mitológica como la histórica de esta área cultural reflejan tal mentalidad: nos ponen frente a una historia de salvación en torno a un rey o una dinastía. Abundan los dichos acerca del rey-redentor. Se habla, especialmente en la mitología caldea, de la esperanza en el establecimiento de una edad de oro, descrita con diversos elementos míticos, sucediendo a un período de calamidades y caracterizándose por la llegada de una época paradisíaca. El festival cúltico-mitológico del Año Nuevo de Babilonia constituye otro ejemplo bien conocido. En la repetición cíclica de los acontecimientos se busca una garantía de bienestar para todo el año. Aquí juega el rey un papel importante. Es bien significativo a este respecto el prólogo del Código de Hammurabi:

> «En aquel tiempo Anum y Enlil me nombraron
> para promover el bienestar del pueblo,
> a mí, Hammurabi, el devoto, el príncipe
> temeroso de la divinidad,
> para hacer que la justicia prevaleciera
> en el país.»

En el epílogo del mismo Código domina igual pensamiento:

and the Bible. Volume du Congrès de Genève 1965. Supplements to «Vetus Testamentum» [Leiden], 1966, pp. 207-227). El acceso de los profetas al palacio, prescindiendo del hecho que supone cierta institucionalización, más que la religiosidad del rey, demostraría, en el caso de Natán, el valor de este último.

«Los grandes dioses me llamaron;
así yo me convertí en el pastor benéfico,
cuyo cetro es la rectitud.»

En la carta de Adadsumusur a Asurbanipal se habla de la felicidad extraordinaria que ha de llegar gracias a su dinastía.

La literatura oracular egipcia se refiere a un rey que ha de establecer el orden y la felicidad. Existen también en el país del Nilo diversos fragmentos literarios en los que se hace alusión al advenimiento de un salvador. Así, por ejemplo, en un relato de la III dinastía (siglo XVIII a. C.) se habla de la visión que el faraón Oser tuvo mientras dormía: se le promete que el Nilo brotará por siglos, sin cesar jamás de fecundar los campos.

Tales ejemplos confirman la tesis de que la esperanza del Antiguo Oriente Próximo estaba centrada sobre sus reyes y dinastías.

b) Después de todo lo que precede, el ponente habla de las etapas previas en el desarrollo de la esperanza israelita. Israel, como los demás pueblos, ha vivido desde muy antiguo con la esperanza puesta en el futuro. A pesar de que en lo exterior se beneficia del medio ambiente, su noción de esperanza resulta profundamente original. Arranca del concepto que tiene de Yahvéh como Dios vivo, protector, superior a la naturaleza, y que ha escogido a Israel como pueblo suyo. Así se entiende el sentido y la dirección que toma la historia en Israel. Yahvéh conoce la historia, por lo que el creyente se sitúa frente a un Dios personal. Además, Israel goza del privilegio divino de cierto conocimiento anticipado del futuro misterio de salvación y así su fe y su esperanza están orientados hacia el Dios de la historia. Aparte de los signos que prefiguraban la salvación, la palabra de Dios tomaba la forma de promesa para anunciar el cumplimiento final de esa salvación. Sin embargo, es en el Sinaí donde encontramos la clave de toda la escatología veterotestamentaria. Este hecho proyectó decididamente la mirada de Israel hacia el futuro: las promesas a los patriarcas, la liberación de Egipto, los acontecimientos de su historia cotidiana, etc., todos son jalones de un caminar hacia el futuro en el que Yahvéh aparece implicado.

Pero al orientarse la religión israelita hacia la idea de realizar en un futuro el reino de Dios, pensó también en un futuro libertador y salvador. Y, según las ideas del Antiguo Oriente Próximo, se imaginó que este realizador de las esperanzas debía ser un individuo concreto y cualificado. Para una mentalidad antigua es la única manera de hacer efectiva la esperanza de un futuro glorioso para el pueblo.

En el A. T. la esperanza de Israel reposa generalmente sobre el relevo dinástico, noción que aparece especialmente clara en la tradición más antigua del Pentateuco, en la Yahvista, de carácter netamente dinástico. Puesto que la esperanza está vinculada a una pro-

mesa, es lógico que aquélla siga sobre la misma línea que ésta. Ahora bien, en el Pentateuco, particularmente, todo deriva de una teología de una promesa divina hecha a un padre de familia o a un fundador de dinastía [26]. Por eso en el Pentateuco existen esos encantadores relatos familiares, donde todo gira sobre el heredero, sobre la primogenitura, sobre el portador de las bendiciones de Yahvéh, sobre la línea de sucesión dinástica. Desde las etapas más remotas de la historia de Israel, la esperanza de este pueblo está centrada en la expectación de un salvador. Existen una serie de textos veterotestamentarios que nos hablan de un personaje, correspondiente al de los mitos sobre el *ánthropos*, que ha de instaurar una época de felicidad. Pero la fe esencialmente histórica de Israel ha fijado siempre los rasgos de este salvador a personajes concretos de su historia, instrumentos de una salvación divina. La bendición del patriarca Abraham pasa a una serie de personajes que alimentan esta esperanza: bendición a Judá, el principal de todos. En los oráculos de Balaam, el acento recae sobre la persona que lleva los rasgos significativos de rey, estrella, guerrero potente y con un dominio universal. El oráculo de José y las bendiciones de Moisés presentan esta figura central en una atrevida expectación de dominio universal, caracterizado a la vez por un clima de paz paradisíaca. Los rasgos del salvador divino son también aplicados a los primeros representantes del caudillaje carismático, los jueces, los cuales son llamados expresamente salvadores. Es más, el hecho de que estos héroes presenten características comunes entre sí no se explica si no se admite que su vida fue ordenada según el esquema del salvador ideal.

c) Concretando ya más, Trapiello habla en este apartado de la alianza de Yahvéh con la dinastía divídica. Toda la ambigüedad acerca del Salvador, objeto de la esperanza de Israel, fue desapareciendo de una manera progresiva, gracias a la alianza de Yahvéh con David. Esta alianza constituyó un factor trascendental, tanto para la misma dinastía davídica como para el pueblo. Queda dicho que la monarquía de David se vio coronada por el mejor de los éxitos. Pero todo presentaba, como contrapartida, sus problemas. La monarquía no estaba presente en la ley de Moisés, sino que era algo extraño, copiado de fuera. Parecía contradecir el espíritu y la letra del Sinaí. La autoridad del rey era prácticamente absoluta y la situación de las tribus compleja. ¿No sería esto opuesto al sistema tradicional en que las tribus eran libres y sólo se consideraban sujetas a la autoridad del Dios común? David había extendido su autoridad sobre pueblos extraños a

[26] El ponente, que en la larga introducción ha señalado tantas analogías con la cultura ambiental, parece que tendría que haber señalado también aquí las analogías con otras culturas y que ayudan a comprender elementos mucho más concretos y trascendentales para su tema. Era éste el momento de indicar algunas analogías, por ejemplo, con los tratados hititas.

Israel y había entrado en contacto con potencias paganas. ¿No representaba esto un peligro de contaminación? El nuevo rey vivía lujosamente en una ciudad, hasta ahora pagana, y sin ninguna conexión con los antepasados, en la que él, por su propia iniciativa, había hecho colocar el Arca de Yahvéh. ¿Quién podía garantizar la legitimidad de todo esto? En otras palabras: ¿Quería Yahvéh la monarquía o no? La primera experiencia, la de Saúl, había terminado en un fracaso, lo que podía ser interpretado como prueba del desagrado de Yahvéh hacia el nuevo sistema. Pero al final de su vida, David había logrado éxitos bien patentes, principalmente la paz y bienestar del pueblo. Todo parecía indicar que la experiencia era del agrado de Yahvéh. Las dudas acerca de la legitimidad de la monarquía se habían disipado. Por otra parte, hacia el final de su vida, David sentía la preocupación por la continuidad de su dinastía. No se puede olvidar el hecho de que en ciertos sectores, sobre todo sáulicos y del Norte, se le resistía. Fue este clima lo que preparó la alianza de Yahvéh con el rey David, alianza que implicaba una bendición que garantizaba la continuidad de la dinastía sobre el trono. Cuando, en los últimos años de su vida, David proyecta construir un templo, proyecto en el que interviene el motivo religioso de levantar una morada digna para el Arca de Yahvéh, y el motivo político de asegurar la continuidad dinástica, conforme a la mentalidad del Antiguo Oriente Próximo, el profeta de la corte, Natán, le comunica un oráculo de parte de Yahvéh (2 Sam. 7), en el que le dice que, incluso sin poder construir el templo, asunto que carece de importancia, sus deseos se verán cumplidos: Yahvéh mantendrá su dinastía sobre el trono para siempre, con tal que sus descendientes sean fieles. El oráculo tiene un alto valor histórico. Es cierto que en su estado actual presenta retoques. Todo parece indicar que en 2 Sam. 7 tenemos una tradición propia y peculiar, que data de los mismos tiempos de David. En cuanto a su carácter literario, se trata de un clásico oráculo profético. Pero examinando los elementos que lo integran se puede afirmar que se trata de un texto peculiar. La ausencia del término técnico *berit* no hace dificultad, ya que lo que interesa son los elementos básicos de la alianza, y éstos sí que se encuentran en el texto. De hecho, la tradición israelita entendió dicho oráculo como una verdadera alianza, desde los mismos tiempos de David. Por tanto, los círculos de la corte y luego el pueblo entero concebían las relaciones de Yahvéh con David y sus sucesores como una alianza de vasallaje, que él había pactado con la dinastía de David, como los soberanos orientales pactaban con sus vasallos. Por ella, Yahvéh se comprometía a mantener la dinastía davídica y a bendecir a todo el pueblo, y David a ser fiel a Yahvéh.

3. La dinastía davídica y la esperanza de Israel. Éste fue el tercer capítulo de la larga exposición de Trapiello. La alianza de Yahvéh con David era algo demasiado importante para que su influjo no se dejara

sentir en seguida. De hecho, ella trajo unas consecuencias inmediatas en la ideología de Israel, tanto respecto a la persona del rey como del mismo pueblo. Una de las repercusiones, y ciertamente no de las menos importantes, fue convertir la dinastía davídica en instrumento de salvación y centro de las esperanzas de Israel. Esto respondía a la mentalidad del Antiguo Oriente, donde el rey representaba al pueblo entero. Y esto no sólo delante de los otros pueblos, como ocurre hoy, sino también, y de una manera especial, delante de la divinidad. El rey hablaba y actuaba en nombre del pueblo, y su conducta repercutía sobre la comunidad. Por otra parte, la alianza de Yahvéh con David vino a confirmar y a reglamentar la monarquía de Israel. Efectivamente, dicha alianza demostraba la aceptación divina de la monarquía y de la dinastía davidica, asegurando la protección de Yahvéh. Por haber ocurrido esto en el momento de mayor prosperidad para Israel, la casa de David apareció lógicamente como instrumento para alcnzar las bendiciones de Yahvéh. Con esto las esperanzas del pueblo se centran en la dinastía davídica, la cual se llena de significación para la historia de la salvación. Todas las esperanzas vagas, atribuidas de manera especial a la tribu de Judá por la bendición de Jacob, se concentraron ahora sobre la casa real de David. En adelante, el destino del pueblo de Dios estará ligado a esta dinastía.

Es de notar que no se insiste tanto en la persona del rey David cuanto en su dinastía, ya que toda ésta queda implicada en la alianza davídica. Con acierto advierte Eichrodt que en Judá esta asociación de la obra salvadora divina con la monarquía tomó una forma distinta: no es el rey individual sino la dinastía fundada por él lo que es presentado como un instrumento indispensable para la salvación; así es pensado como un componente indispensable del pueblo de Dios. Fue de este modo como la esperanza de Israel se hizo mesiánica, entendiendo aquí por «mesiánico» lo que entiende el A. T.: el Mesías por excelencia. Al ponente no le parece correcta la hipótesis que le reconoce un valor puramente escatológico. Tampoco, según él, se puede aceptar la opinión según la cual el mesianismo no depende de la ideología real. Existe una conexión esencial entre el mesianismo y la dinastía davídica.

4. Finalmente, Trapiello habló del influjo y evolución de la esperanza mesiánica. La lectura del A. T. descubre la existencia de una teología de la realeza con proyección mesiánica. Cf. Sal 2; 21; 110, etc. Es evidente el influjo en la esperanza mesiánica. Cabe citar igualmente Amós 9, 11-12: «Aquel día levantaré el tugurio caído de David, repararé sus brechas, alzaré sus ruinas y le reedificaré como en los días antiguos, para que conquisten los restos de Edom y los de todas las naciones sobre las cuales sea invocado mi nombre, dice Yahvéh, que cumplirá todo esto»; Os. 3, 5: «Luego volverán los hijos de Israel y buscarán a Yahvéh, su Dios, y a David, su rey, y se apresurarán a

venir temerosos a Yahvéh y a sus bienes al fin de los días» [27]. La tradición deuteronomística, ubicándose en Jerusalén, se enriquece también con esta teología [28].

En el siglo v a. C. revive la esperanza davídica. El Mesías es puesto en un mismo plano que los reyes de dicha dinastía. Se asiste a un proceso de idealización gradual del Rey-Mesías, concebido como el rey perfecto. Los libros históricos y proféticos descubren la ambigüedad de la esperanza puesta en la monarquía. Ningún rey terreno podrá absolutizar todo el contenido de esta esperanza. Es así como se da el paso de una dinastía empírica al Mesías escatológico. Cada rey ofrece una nueva posibilidad.

En el curso de la presentación de esta ponencia hemos ido señalando ya algunos puntos que nos parecían importantes. Trapiello presentó una larga y coherente síntesis, pero le faltó el análisis, garantía de que se han tocado todos los elementos esenciales. Nos pareció que el ponente resultó incompleto al preterir prácticamente la cuestión de la dinastía davídica en el pensamiento de profetas como Isaías y Jeremías. En este último parece negarse la continuidad física de la dinastía davídica (cf. Jer. 23, 5-6; 33, 14-16). La exposición tuvo poco en cuenta los estadios de la *Formgeschichte* y de la *Redaktionsgeschichte*, dando un valor excesivamente histórico o historizador a los textos.

D. Gonzalo Maeso (Granada): *La «esperanza» en el mundo futuro (ôlam ha-bà') en la literatura rabínica.*

La literatura rabínica ofrece datos del máximo interés para la elucidación del pensamiento hebreo-bíblico e infinitas cuestiones del A. T., del cual es continuación en línea colateral con el cristianismo; de ahí que también ayude en muchas ocasiones a la mejor comprensión de éste. Pero aparte de esa doble utilidad extrínseca, en cierto modo mar-

27 Trapiello no hace referencia al problema de la autenticidad de los textos citados, cuestión ciertamente de no poca importancia. Por lo que respecta a Am. 9, 11-12, la autenticidad de este pasaje es muy discutible. Los argumentos críticos son los más fuertes: el vocabulario evoca una situación catastrófica, que resulta de la caída del reino y no sólo de su desgarramiento por el cisma; la mención de Edom alude a circunstancias particulares de la ruina de Judá; la perspectiva de una repetición de los acontecimientos del pasado pertenece a la esperanza de la época postexílica (cf. Is. 43, 18; 44, 9; 11, 11-16, etc.). Como dice repetidamente el ponente, la era davídica había marcado el apogeo del poder político de Israel. Su restablecimiento constituyó la base del programa político de Josías, un siglo después de Amós. El oráculo en cuestión puede muy bien haber nacido entre los judíos que escaparon a la deportación y vivieron el período del exilio entre las ruinas y el marasmo económico de la Judea. El *tugurio de David* no es la dinastía real en sí misma, llamada más bien *casa de David*, sino el reino davídico en su unidad Israel-Judá y en la amplitud de su dominación sobre los pueblos vecinos.

28 Sin embargo, el deuteronomista ignora el oráculo de Amos 9, 11-12, del que se habría podido servir.

ginal, tiene además, y sobre todo, el valor de ser espejo y testimonio de la mentalidad judaica en la Diáspora, es decir, en un lapso de más de quince siglos.

A causa del tradicional hermetismo judaico, exacerbado por las especiales circunstancias en que viven las comunidades hebreas de la Diáspora, y la dificultad de abordar las obras escritas en hebreo y en árabe por los sabios judíos y a causa también de la incomprensión y del fanatismo, que caracterizan las relaciones judeo-cristianas hasta nuestros días, el mundo del judaísmo postbíblico ha sido poco y mal conocido por la mayoría de los cristianos. Prueba de ello son los crasos errores circulantes y la profunda ignorancia acerca de ese mundo misterioso y complejo, aún en sus modalidades externas.

Por lo tanto, un tema tan trascendental como el de la *creencia* en la vida futura entre los judíos, en el marco indicado, es lo que mueve a Gonzalo Maeso a presentar un conjunto de textos, como prueba de esa fe en el más allá. El conferenciante expone con numerosos testimonios, extraídos de las más autorizadas fuentes judaicas, la clara e indubitable constatación de esa creencia dentro del judaísmo ortodoxo, con caracteres de verdadero dogma (si cabe hablar de dogmas en el judaísmo postbíblico), sobre todo teniendo en cuenta su íntima relación con el de la «resurrección de la carne».

Hace un examen del vocabulario, deteniéndose especialmente en la expresión *ôlam ha-bà'*, cuyo uso es abundante en la literatura postbíblica. La liturgia sinagogal abunda en expresiones de fe en la vida futura: «Tú la has formado y la guardarás para el futuro»; «siempre esperamos en ti»; «sembró la vida eterna en nosotros»; «... Dios redimirá mi carne del poder del sheol»; «el Señor será para ti luz eterna».

La tradición oral, puesta por escrito en el s. II d. C., sobre la Biblia y que constituye la Mishná, contiene una colección importante de declaraciones de los escribas sobre la eternidad de la vida. Las ulteriores discusiones, que después de la fijación de la Mishná sostuvieron las escuelas rabínicas sobre el sentido exacto de la misma dieron origen al Talmud, que viene a enriquecer el acervo de las sentencias sobre la eternidad de la vida.

Maimónides define este mundo como un tránsito para el «mundo futuro». Rabbi Jacob es muy explícito: «Más vale una hora de dolor en este mundo que la eternidad infeliz en el otro. Más vale una hora de felicidad en la eternidad que toda la vida en este mundo de dolor».

En los sermones o pláticas que se tenían en las sinagogas, como explicación edificante de la Sagrada Escritura, y que constituyen los llamados *midrashim*, no falta la fe bien explícita en una vida sin fin. Según el rabbí Meir, «los que sufren en esta vida heredarán un mundo venidero».

En la rica poesía rabínica (cf. los trabajos de J. M. Millás Vallicrosa),

los testimonios son igualmente elocuentes. Lo mismo puede decirse de su filosofía.

Gonzalo Maeso se refirió también a la Cábala, que alcanzó su mayor desarrollo en el s. xii d. C., como reacción contra la tendencia racionalizante de Maimónides, influida por el aristotelismo [29]. La cábala enseña no sólo la eternidad de la vida, sino la misma preexistencia del alma humana y de la metempsicosis.

La exposición del docto profesor de Granada, apasionado por las cuestiones del mundo rabínico, resultó un buen complemento al conjunto de trabajos sobre la esperanza en la Biblia. Quizás el excesivo afán catalogador resultó en detrimento de una visión más sintética y crítica de todo el material aportado.

A. Salas (El Escorial): *Jesús, esperanza de los gentiles, en Mt 2, 1-2.*

El ponente empieza anunciando la problemática y situándola en su planteamiento concreto. La doble escatología neotestamentaria, analizada a la luz de la esperanza bíblica. El enfoque escatológico y eclesiológico de la esperanza en Mt. Los relatos de la infancia y, en concreto, Mt. 2, 1-12, presentan síntomas claros de una perspectiva escatológica. Señala algunas normas y orientaciones impuestas por el método histórico-redaccional.

En un segundo momento, Salas describe el horizonte teológico de Mt. 2, 1-12. El relato de los Magos ante la crítica moderna. Se fija y da una visión crítica del problema literario. Ve la necesidad de un planteamiento teológico para superar esquemas estrechos. Señala los conceptos fundamentales de la perícope y su relación con la temática teológica de la obra mateana.

El estudio de la relación con la restante temática teológica de Mt. obliga al conferenciante a tener en cuenta dos puntos importantes: la esclesiología y la escatología. Esto pone al exegeta frente al problema del particularismo-universalismo en el primer evangelista. Los horizontes eclesiológicos de Mt. están estrechamente vinculados con esta visión. El ponente se esfuerza en demostrar que la visión universalista de Mt. 2, 1-12 está muy bien encuadrada en el marco teológico del primer evangelio. Es evidente que la cuestión eclesiológica va estrechamente unida a la escatológica.

Matizando todavía más lo anteriormente expuesto, Salas hace notar cómo este enfoque dado al relato de los magos ayuda uo sólo a una másp rofunda comprensión del mismo, sino a penetrar mejor en la concepción teológica del evangelista. Jesús es presentado como la auténtica esperanza de los gentiles. Ello implica automáticamente la existencia de un universalismo eclesial en el primero de los evangelios.

[29] Pero Gonzalo Maeso no menciona la posibilidad de que la cábala sea panteísta, cosa que modificaría un poco la doctrina de la inmortalidad.

El trabajo de Salas reúne todas las condiciones de una bella y clara síntesis de tal como está la cuestión exegética hoy respecto a estos doce versículos del capítulo segundo de Mt. La impresión, sin embargo, es que el ponente aporta poco que sea verdaderamente nuevo.

Algunas cuestiones quedan todavía pendientes de explicación. ¿El «antijudaísmo» mateano se da sólo respecto a la clase dirigente? No parece ser así leyendo textos como Mt. 8, 12. ¿Si los magos fueran monjes de Qumrán se podría seguir hablando de universalismo en Mt.? No se puede distinguir en Mt. entre teología e historia, incluso cuando se dice que los capítulos de la infancia son los menos históricos, como de hecho, según nuestro concepto de historia, así sucede.

J. LEAL (Granada): *La esperanza como objeto y virtud en las dos cartas más antiguas de San Pablo (1-2 Tesalonicenses)*

Después de una breve introducción sobre la antigüedad de las dos cartas a los Tesalonicenses y sobre el lenguaje paulino de la esperanza, Leal entra en el tema de su exposición, que, según reza el título, se divide en dos partes: 1) La esperanza como objeto; 2) La esperanza como virtud.

1. Esperanza como objeto. La venida del Señor es el objeto de esta esperanza, que Pablo ha vivido antes y después de su conversión. Para tratar esta cuestión precisa antes estudiar el vocabulario. Los términos que precisan más de explicación son: parusía, epifanía, apocalipsis, encuentro, «día del Señor». Contrariamente a lo sostenido por Rigaux, el gran especialista de 1-2 Tesalonicenses, Leal afirma la perspectiva unitaria de la parusía: «Por lo que hace a la venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con Él, os rogamos, hermanos, que no os turbéis de ligero... (1 Tes 2, 1 s.). La concepción sobre la venida del Señor se entiende mejor teniendo en cuenta el cuadro judío de la parusía. El veterotestamentario *Dies Domini* suena en Pablo como el «día del *Kyrios* resucitado». Se trata de una venida esencialmente liberadora. Ya en Qumrán se encuentra prefigurada esta interiorización de la esperanza en la venida del señor. Respecto al tiempo, la cuestión se hace difícil. Como en la apocalíptica veterotestamentaria, el dolor constituye un preanuncio de la aparición del Mesías o de los tiempos mesiánicos. El tiempo intermedio entre las dos venidas sólo lo conoce Dios. El contenido de esta esperanza es algo más importante: el hecho de vivir o no en el momento de la parusía es cosa de poca monta para Pablo. El Apóstol distingue entre resurrección y transformación [30]. Como motivación de la esperanza, el disertante presentó el elemento teológico-bíblico (= la fidelidad) y el elemento cristológico-

[30] El ponente quiso ilustrar este punto con una serie de consideraciones en las que confundió evolucionismo con poligenismo, y monogenismo con estatismo.

soteriológico (= el hecho mismo de la muerte y resurrección de Cristo). Éste es el elemento angular de la esperanza cristiana: «Pues si creemos que Jesús *murió* y *resucitó*, así también Dios por Jesús tomará consigo a los que durmieron en él... Consolaos, pues, mutuamente, con estas palabras» (1 Tes 4, 14. 18 b).

2. La esperanza como virtud constituyó la segunda parte de esta exposición. En la lucha entre el bien y el mal, el Apóstol ve que al cristiano se le abren buenas perspectivas por la unión entre la esperanza y la parusía. La tensión celestial es una tensión típica del judaísmo. Satán aparece como autor de los males nacionales; es el anti-Dios y el anti-Mesías [31].

El trío teologal de la fe, de la caridad y de la esperanza es un trío típicamente paulino, incluso en esta disposición. Esta esperanza se exterioriza en la paciencia y en la alegría.

A guisa de conclusión, se explicita lo que a lo largo de la exposición se ha ido afirmando: El contenido sustancial de la esperanza se resume en la resurrección y transformación de nuestra humanidad a imagen de la resurrección y transformación de la humanidad de Cristo.

La primera cuestión que se plantea el oyente, y ahora el lector, es saber por qué se ha querido unir estos dos escritos para tratar sobre el tema de la esperanza. De hecho, el clima espiritual es muy diferente. En el curso de la exposición se precisó poco sobre lo que podría llamarse la «antropología» de estos escritos. Quedó algo confusa la cuestión de la diferencia entre resurrección y transformación. Leal se refirió a 1 Cor. 15, 51. Pero ya se sabe que en este texto si es cierto que sólo se habla de la resurrección de los justo, la de los pecadores no es negada. El versículo en cuestión sólo puede entrar en el campo de un problema puramente crítico, de crítica textual [32]. La exposición nos pareció privada de rigor científico, de profundidad exegética y del sentido moderno de los estudios bíblicos.

M. Nicolau (Salamanca): *La esperanza en la carta a los Hebreos.*

El primer punto de la disertación es presentar la esperanza como una de las ideas-clave de este escrito. En 1, 5-10, 18 se describe la excelencia de la condición cristiana; en 10, 19-12, 29 se habla de la

[31] Leal dice que «después del Concilio Vaticano II se hace más difícil distinguir entre contenido teológico y ropaje científico». No entendemos qué significa esta afirmación. ¿Es que para el ponente la cuestión de los géneros literarios es algo que ha sido ajustado científicamente sólo después de dicho Concilio? Si el conferenciante quería citar solamente documentos eclesiásticos, olvidando el trabajo de tantos sabios que dilucidaron esta cuestión, podría haber partido, por lo menos, de la *Divino afflante Spiritu* del año 1943.

[32] Cf. F. Raurell, *Transformació dels justos de l'última generació. 1 Cor. XV, 51* (Roma, 1958), p. 50.

perseverancia de la fe, fortalecida por la esperanza. El sacerdocio de Cristo es motivo de esperanza. La *teleíosis* tiene por objeto la esperanza [33].

Las exhortaciones a «mantener firme la esperanza», según Hebr., constituyó el objeto del segundo punto de la ponencia. Aquí las expresiones son bellas y profundas. El autor de la carta a los Hebreos se sirve de imágenes fuertes para catequizar a sus destinatarios: «Cristo está como hijo sobre su casa, que somos nosotros, si retenemos firmemente hasta el fin la confianza y la gloria de la esperanza» (3, 6). 4, 16; 10, 35: «No perdáis, pues, vuestra confianza, que tiene una gran recompensa». Aquí la palabra «confianza» traduce el término griego *parresía,* que significa ante todo confianza filial. En cierto sentido, la *parresía* es una consecuencia de la esperanza. Cf. 2 Cor. 3, 12: «Teniendo, pues, tal esperanza, procedemos *metá parresías* (= «con plena libertad», traducen NACAR-COLUNGA). Participar de la realidad que es Cristo exige participar de su esperanza: «Porque hemos sido hechos participantes de Cristo en el supuesto que hasta el fin conservemos la firme confianza del principio». Hebr. 10, 19-25 constituye la síntesis más completa de todo el conjunto de exhortaciones a la esperanza.

Los motivos y los fundamentos de la esperanza, según Hebr., forman el tercer punto del trabajo de Nicolau. El primer fundamento es la palabra de Dios: porque Dios ha hablado por su Hijo, la esperanza es una posibilidad y una exigencia. El segundo fundamento hay que buscarlo en las promesas de Dios: «Deseamos que cada uno de nosotros muestre hasta el fin la misma diligencia por el logro de nuestra esperanza, no emperezándoos, sino haciéndoos imitadores de los que por la fe y la paciencia han alcanzado la herencia de las promesas» (6, 11-12; cf. 10, 10-23). El tercer fundamento está en la persona de Jesús como pontífice y abogado. 4, 14 s.: «Teniendo, pues, un gran pontífice que penetró en los cielos, Jesús, mantengámonos adheridos a al confesión... Acerquémonos, pues, confiadamente *(metá parresías)* al trono de la gracia, a fin de recibir misericordia y hallar la gracia para el oportuno auxilio». El pensamiento de este texto está muy próximo al de 1 Jn 2, 1 s. «Hijitos míos, os escribo esto para que no pequéis. Si alguno peca, abogado tenemos ante el Padre, a Jesucristo, justo Él es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo». El oficio sacerdotal de Jesús constituye la base de tal confianza. Otro elemento, el cuarto, señalado por el po-

[33] Semejante afirmación de Nicolau quedó un poco ambigua, puesto que la *teleíosis* define más lo que se ha hecho que lo que se ha de hacer. F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Roma, 1931) la describe como: «hominum ad perfectionem adductio i. e. justificatio». Y cita Hebr. 7, 11. Quizá la afirmación del ponente cuadre mejor con el sustantivo *teleiotés,* definido por Zorell como: «Christus est nobis fidei auctor et consummator, per eum enim factum est ut ad fidem veniremus, per eum fiet olim ut fides nostra consummetur, praemio afficiatur, in visionem beatam transeat», y cita Hebr. 12, 2.

nente como base de esta esperanza, es la sangre de Cristo (cf. 9, 13-15). Finalmente, y como último fundamento de la esperanza, cabe señalar el pasado de los mismos hebreos: «Recordad los días pasados, en los cuales, después de iluminados, soportasteis una grave lucha de padecimiento; de una parte fuisteis dados en espectáculo a las públicas afrentas y persecuciones; de otra os habéis hecho partícipes de los que así están. Pues habéis tenido compasión de losp resos y recibisteis con alegría el despojo de vuestros bienes, conociendo que teníais una hacienda mejor y perdurable. No perdáis, pues, vuestra confianza, que tiene una gran recompensa. Porque tenéis necesidad de paciencia, para que, cumpliendo la voluntad de Dios, alcancéis la promesa» (10, 32-36).

El cuarto apartado de la conferencia trata de la relación entre fe y esperanza, según Hebr. El c. 11 constituye el punto central de este apartado: «Ahora bien: es la fe la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos, pues por ella adquirieron gran nombre los antiguos» (11, 1 s.). A partir de este texto Nicolau intenta descubrir la proximidad entre *pistis* y *elpis*. La fe es el fundamento de la esperanza: se espera aquello que se cree y se espera en Aquel en quien se cree.

Nicolau creyó conveniente reservar un apartado especial, el quinto, a la esperanza definida como «áncora» del alma en 6, 18-19: «... Para que por dos cosas inmutables, por las cuales es imposible que Dios mienta, tengamos una potente exhortación los que nos acogemos a asirnos de la esperanza propuesta. La tenemos sólida y firme como áncora del alma, y que penetra hasta lo interior del velo ...». *Asphalé te kai bebaian*, bella imagen, propia del cristianismo, con que se declara la firmeza de esta esperanza. De hecho, *asphalé* indica «algo que no resbala», mientras que *bebaian* describe la seguridad que ofrece la esperanza. La áncora constituye la mejor garantía de una ruta segura, que anteriormente ha hecho ya Cristo, como el gran *Pródromos* (= precursor) de la esperanza salvadora. La esperanza del cristiano, simbolizada en el áncora, es unida a la dignidad sacerdotal de Cristo.

Finalmente, y dentro del tema estricto de la esperanza, el ponente habló de la condición peregrinante del cristiano, que va a la búsqueda de la ciudad verdadera: «... no tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura» (13, 14).

Después de lo expuesto, Nicolau concluye diciendo que la carta a los Hebreos puede ser considerada como un tratado sobre la virtud teologal de la esperanza. En esta exposición el autor no hizo sino recoger y destacar algunos puntos que se encuentran dispersos y afirmados en su comentario a los Hebreos, publicado por la BAC [34]. Quizás el análisis demasiado esquemático resultó en detrimento de una síntesis profunda de la materia.

[34] M. Nicolau, *Carta a los Hebreos*. Nuevo Testamento, III (Madrid, 1962), páginas 1-191.

R. CRIADO (Granada): *¿Mesianismo en Ezequiel 21, 32?*

El interrogante no prejuzga negativamente una determinada interpretación, sino que significa simplemente la necesidad de estudiar seriamente el texto en cuestión, y que, según la versión de Nácar-Colunga, reza: «Ruina, ruina! A ruina kas reduciré!, y no serán más mientras no venga aquel a quien de derecho pertenece, y a éd se las daré».

El trabajo del docto conferenciante tiene en cuenta los estudios de W. Moran y de H. Cazelles, cuyas conclusiones no comparte. El primero [35] de estos dos autores estudia el valor de *shilo* en Gen. 49, 10 y la alusión que de este versículo se hace en Ez. 21, 32. Según Moran, el citado texto de Gen. («hasta que venga *shiloh*») indica de alguna manera un límite para la historia de Judá, de la misma manera que Ez. 21, 32 indica el término de la historia del reino de Judá. Estructuralmente se da la semejanza del «hasta»; se dan los mismos elementos en *yad* y *bô'* / *yabô'*. El advenimiento previsto en Gen. no resulta del tributo y de la sujeción del universo a Judá, sino del juicio de Judá por obra del representante principal de aquel mundo que tenía que estar supeto a Judá.

Según H. Cazelles [36], *mishpat* no significa juicio punitivo, sino el conjunto de bienes mesiánicos. Para ello se detiene en el estudio de la palabra *shaphat,* que, según él, significa una acción política de gobierno. *Mishpat* significaría restituir el derecho, la regla del derecho. Cazelles se sirve de textos hititas de origen hurrí.

Criado denuncia el error metodológico de Cazelles, puesto que para estudiar un texto hay que empezar por el mismo texto que se examina. El ponente analiza unos cuantos textos de Ez. en los que *mishpat* reviste sentido punitivo, y acaba diciendo que el texto en cuestión contiene un oráculo desolador. La alusión sería por antítesis: «vendrá uno que acabará con vosotros».

El trabajo del P. Criado resultó el estudio de más alto nivel científico que fue leído en la Semana Bíblica. Sin embargo, por tratarse de una materia en la que el análisis filológico ocupaba un puesto importante, no pudimos beneficiarnos debidamente de todo su contenido. Por todo ello pedimos disculpa al lector por esta síntesis incompleta y quizá no del todo fiel. Esperamos que la publicación de la ponencia pueda subsanar estos inconvenientes.

[35] El trabajo de este autor, al cual se refiere Criado, es W. MORAN, *Gen 49, 10 and Its Use in Ez. 21, 32,* en «Biblica», 39 (1958) 405-425. Al inicio de su artículo dice: «we hope to show that there are good reasons for proposing another and quite different interpretation».

[36] H. CAZELLES, en *Proclamation and Presence* (Londres, 1970), pp. 239-251.

[37]

F. de la Calle Flores (Poyo): *La esperanza de la creación según el apóstol Pablo (Rom. 8, 18-22).*

La dificultad del tema explica la diversidad de opiniones en torno a él: *a*) El pecado de Adán influyó físicamente en la creación, encadenándola a la corrupción; saldrá de ella en el último día. *b*) El pecado de Adán hizo que la creatura sirviera para usos profanos del hombre pecador; al fin de los tiempos quedará libertada de esta asociación moral al pecado. c) En el presente relato no se habla de la creación en cuanto contrapuesta al hombre.

El ponente pasa inmediatamente al análisis literario. Presenta las diversas estructuraciones del texto. Según él, los vv. 16-20 constituyen una unidad literaria. El tema es: el Espíritu testimonia que somos hijos de Dios; los vv. 16-17 contienen la tesis principal; el v. 18 es una transición; los vv. 19 (20). (21). 22-23 contienen el tema de la esperanza, conexa con la tesis principal; los vv. 24-25 son la conclusión del tema.

De la Calle examina el sentido de la esperanza de la creatura: «Sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto» (v. 22). *Oídamen* denota siempre una observación personal. El conocimiento puede tener origen humano o divino, revelado. Aquí se refiere a las ansias de redención existentes en todos los hombres. Estos gemidos tienen un límite: «hasta el presente» *(achri tou nyn)*. Pablo anota un dato en su momento histórico. Este modo de estar la criatura se expresa con aquel otro *apekdéchomai* del v. 19: «porque el continuo anhelar de las criaturas *ansía* la manifestación de los hijos de Dios». Los diccionarios le dan normalmente el significado de «esperar». Este verbo, sin uso en los 70, aparece sólo ocho veces en el N. T.; en el epistolario paulino se une siempre a un contexto escatológico, menos en Rom. 7, 25. Su sentido está íntimamente unido a la escatología y expresa la espera radical de salvación. Su sentido puede corresponder al castellano «aguardar», «aguardar por», descartada la incertidumbre. Pablo no dice que la «criatura aguarda», sino la «esperanza de la criatura aguarda», objetivando así la postura de las criaturas y dándoles mayor énfasis. Las criaturas todas, pues, piedras, vegetales, animales y hombres que todavía no han recibido el Espíritu, con su espera, que Pablo reconoce ser dura, están dandof undamento a la aserción del v. 18: «Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros».

El ponente estudia ahora el objeto de la espera. Este punto constituye el nudo central del problema. Los exegetas están de acuerdo sobre el objeto: revelación de los hijos de Dios (v. 19). Pero los pareceres se dividen cuando llega el momento de aquilatar en qué consiste esta participación. El punto discriminante está en el modo de entender el término *a quo* de la liberación de la que se habla en el v. 21: «... también ellas serán liberadas de la servidumbre de la corrupción

para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios». Unos hablan de un estado de esclavitud de cambio y muerte, en la que la criatura cayó por influencia del pecado de Adán; otros dicen que fue sometida por el hombre, que así la asocia a su pecado. Un problema previo a resolver es el oficio y conexión del v. 21, que empieza con la partícula *oti*. Existen dos opiniones: una considera la partícula como introductoria del objeto de la esperanza del versículo anterior («pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza»); la otra le da un sentido causal, y se uniría a la proposición del versículo anterior, dando la razón del designio de Dios: «fue sometida con esperanza, porque también será librada». Gramaticalmente, ambas son posibles. Ahora bien, de ser objeto de la esperanza, al ponente le parecería una construcción mucho más lógica *elpís* sencillamente como infinitivo y artículo (esperanza de ser salvados), como aparece en muchos lugares (Act. 27, 20: *elpís pasa tou sodzesthai*). A La Calle le parece mucho más probable la segunda sentencia, que da un sentido causal a la partícula. Une el *oti* causal con el versículo 19. Según esto, el v. 20 vendría a ser un paréntesis explicativo, lo que supone, naturalmente, dejar en el aire *ep'elpidi* (= «ha sido sujetada en la esperanza»), pero así se encuentra también en el v. 24: «hemos sido salvados en la esperanza» *(te gar elpídi esóthemen)*. Así el sentido sería: «Las criaturas todas están aguardando por la manifestación de los hijos de Dios, *porque* también la misma criatura será librada de la servidumbre de la corrupción para entrar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios». Esta liberación de la criatura tiene claramente dos puntos: uno de arranque y otro de llegada. La Calle analiza ahora el término *ad quem*. La criatura parte para su liberación *apó tes douleias te phthorás* (= «de la servidumbre de la corrupción»). Dos opiniones se dan en relación a la palabra *phthorá:* unos la entienden en sentido moral. La naturaleza con el pecado del hombre quedó violentada en lo más íntimo de su ser, dado que el hombre la está profanando y prostituyendo al no darle el justo sentido que ella tiene. Las razones son dos: La primera es identificar *phthorá* con *mataiotes,* dándole el mismo sentido que se cree ver en esta última palabra. La segunda es reinterpretar el presente pasaje desde el pecado del Génesis. La razón de fondo parece ser que no se puede admitir una corrupción en sentido físico, que haya sido causada por el pecado de Adán, puesto que la creación no sufrió inmutación física alguna a causa de este pecado. Otros entienden la corrupción en sentido físico. Las razones son el sentido de corrupción física que tiene la palabra en el contexto bíblico, y que no puede ser igualado con el de *vanidad* y, sobre todo, por la ideología apocalíptica de una tierra nueva y un cielo nuevo, sumada a la idea de que el pecado de Adán influyó en el mundo sensible. La Calle cree que *phthorá* no es paralelo de *mataiotes* sino de *doxa,* de donde su significado no depende

de aquél. Por otra parte, en el epistolario paulino, *phthorá* tiene siempre y exclusivamente el sentido de corrupción física (1 Cor. 15, 42-50; Gal. 3, 8, etc.). De ahí que para el ponente la palabra expresa el estado actual de todos los seres, exceptuados siempre los poseedores del Espíritu, en su radical finitud. A esta radical finitud la llama Pablo *douleia* (= esclavitud). En el contexto se contrapone a *eleuthería*. De donde se llama esclavitud no porque haya sido hecha la criatura esclava, que haya caído de un estado primitivo, sino sencillamente porque aún no ha llegado a esta liberación *(eleuthería)*, a la meta impuesta por el Creador. Esta aserción queda avalada por el hecho de que Pablo, en los cuatro únicos lugares que usa esta expresión, la contrapone siempre a un bien salvífico, jamás a otro motivo o cosa antecedente que fuera causa de ello, de tal esclavitud: en Rom. 8, 15 («Que no habéis recibido el *pneuma tes douleias* para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción por el que clamamos: Abba, Padre!») se contrapone espíritu esclavitud con espíritu de filiación; en Gal. 4, 24; 5, 1, el sustantivo *douleia* se aplica a la antigua ley en contraste con la nueva, la de Cristo. La conclusión del ponente es que el término *a quo* de esta liberación no es sino el estado actual de la creatura, si bien Pablo lo considera desde una perspectiva de los bienes escatológicos. El término *ad quem:* la creación llegará a la *ten eleutherían tes doxes ton téknon tou Theoú*. Se trata de una participación, cuyo grado no es fácil medir. Unos apelan a los nuevos cielos y a la nueva tierra y a un nuevo estado de cosas; otros precisan el nuevo estado como el de una sujeción total de la creatura al hombre, proceso ya incoado desde los inicios. La expresión «gloria de los hijos de Dios» no vuelve a ser usada por Pablo en ningún otro lugar. Ahora bien, por el contexto parece tener el mismo valor *apokálypsis ton yión tou Theoú* del v. 19 y la gloria que está por hacer eclosión en nosotros del v. 18, puesto que todas estas expresiones se ponen como el término de la primera comparación de la esperanza y de la realización. La Calle no cree que Pablo repita el concepto judío de los nuevos cielos y de la nueva tierra, ni siquiera la noción neotestamentaria tal como aparece en 2 Pe. 3 y en el Apocalipsis, al menos la terminología es muy distinta y la creatura tiene un sentido más amplio. Tampoco cree aceptable la segunda opinión, al menos en cuanto a su vinculación con el más aquí. La razón que aduce el ponente es que según Pablo el final está caracterizado por un ser Dios todo en todo. La salvación es un venir de Dios y Dios ha venido por ahora y en su Espíritu solamente en el Resucitado. La tercera opinión parece más adecuada. Se puede concluir que se trata de un estado superior en el que se encuentran actualmente, haciéndose participantes de los que actualmente poseen el Espíritu. No se puede precisar más sencillamente porque Pablo no lo ha hecho. En síntesis: Todas y cada una de las criaturas del universo, descontados los poseedores del Espíritu, están continuamente suspirando y

gimiendo en un estado de esclavitud que es su condición actual de existencia. Pero aguardan la manifestación de la gloria de los hijos de Dios, de la que van a participar en el futuro, lo cual está demostrando la enorme grandeza de este futuro en relación al cual nuestros padecimientos de cada día son pura insignificancia.

En un cuarto apartado, La Calle estudia la razón de la espera. *a*) Lo que el texto dice (v. 20): *hypetage,* un pasivo teológico; «vanidad» como frustración; el *hypotaxas;* unión de *ep'elpidi* con *hypetage:* la esperanza de los hijos de Dios razón del «sometimiento» a la vanidad. *b*) Conexión del versículo y sus relaciones con el siguiente: un paréntesis explicativo del v. anterior, que finaliza con *ep'elpidi. c*) Relaciones con el Génesis: el ponente cree que no existen, sino que la verdadera relación se da con 1 Cor. 15, 25-28. Los que sostienen la relación con el Génesis no presentan jamás ninguna razón, sólo apelan a Gen. 3, 17 como algo demostrado: «...Por ti será maldita la tierra; con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida». Este texto genesíaco no habla de ninguna sujeción sino de una maldición de Dios por la cual la tierra se vuelve en contra del hombre, dando espinas y abrojos. Tampoco tiene nada que ver con el pecado de Adán Gen. 1, 28 («Dios los bendijo diciendo: procread y multiplicaos y henchid la tierra; *sometedla y dominadla* sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve»), y menos con Rom. 8. En primer lugar se refiere a un dominio y no a una sujeción, y en segundo lugar porque no se dice que después de la caída el hombre perdiera este dominio. El querer relacionar Rom. 8 con Génesis se debe a la tendencia de interpretar el texto a la luz del pecado original, o bien a una reinterpretación del texto paulino a la luz del relato del paraíso. Más bien parece que Rom. 8 tiene que ser interpretado a la luz de 1 Cor. 15, 25-28, que es anterior a Rom. En 1 Cor. 15 se considera la obra de Dios como un progresivo ponerlo todo bajo el dominio del Hijo hasta que al fin de los tiempos el mismo Hijo seponga bajo el dominio del Padre. Pablo se funda en Ps. 90, 1, y 8, 7.

Des pués de esta larga exposición, el ponente presenta las conclusiones de su estudio. En el contexto, Pablo ha llegado a un punto culminante de su teología: lo que son los hombres con el Espíritu. Ya no existe para el hombre condena alguna por parte de Dios porque el Espíritu se ha constituido en el gran libertador que arranca al hombre de su pecado y de su muerte (Rom. 8, 1-2). La consecuencia es que no se puede seguir a la carne que ha sido vencida por el Espíritu. Los cristianos son hijos de Dios. Es el testimonio del Espíritu Santo que lo asegura. El cristiano ha sido salvado radicalmente en la esperanza. La postura radical del cristiano es este aguardar por un cuerpo nuevo. Y no es sólo el cristiano, son todos los seres del universo los que están aguardando continuamente por esta heredad divina que van a recibir

los ya poseedores del Espíritu. Todos van a participar de esta *doxa*, cada uno según su escalón: Cristo, que ya está participando totalmente; los cristianos, que están iniciando esta participación, y todos los demás seres actuales, incluso los hombres no cristianos. La originalidad del pensamiento desarrollado por Pablo nace del hecho histórico de la resurrección de Cristo. No existe alusión alguna a Adán. El *hypotaxas* muestra a Dios como «Coordinador» de su salvación. La razón de la sujeción a la vanidad es la esperanza de los hijos de Dios. Es imposible precisar el grado de participación de las criaturas en la libertad de la gloria de los hijos de Dios.

El ponente demostró haber trabajado el tema y haberlo trabajado con método. En todo momento apareció como un exegeta liberado de una serie de condicionamientos «teológicos» que dificultan una lectura realmente bíblica del tema. Su exposición se beneficia de unas miras mucho más abiertas en cuestiones lindantes con el llamado «pecado original». Sus conclusiones se integran con lo más serio que sobre la esperanza ha logrado la exégesis moderna. Creo, sin embargo, que hay dos puntos insuficientemente tratados por el ponente: *a*) el valor de la *doxa* en la teología de la esperanza. Nos encontramos frente a uno de los conceptos capitales de toda la teología paulina sobre la resurrección y la maduración del cosmos en Cristo; *b*) la función del *pneuma* en toda esta consumación escatológica. Quizás una más profunda consideración sobre el valor de la *doxa* le hubiese descubierto la función especial que juega en la aparición del sgeundo Adán, no sólo en Pablo sino también en la literatura intertestamentaria. El mismo Ps. 8 dice que si el hombre es rey de la creación se debe a que ha sido revestido de *kabod*.

Conclusión

Hemos querido presentar un resumen crítico únicamente de los trabajos que se ajustaron al tema central de «La esperanza en la Biblia». La falta de espacio no nos permite ocuparnos de los temas libres, alguno de ellos muy bien trabajado: J. Guillén, *El Deuteronomio, obra de una tradición viva;* O. García de la Fuente, *La búsqueda de Dios según el profeta Amós;* L. Cunchillos, *Qôl Yhwh en el Antiguo Testamento;* B. Celada, *Himno de Amenofis IV y Salmo 104. Monopolio del culto en Amarna y monoteísmo bíblico;* M. Herranz, *La presentación del bautista en el Evangelio de San Marcos;* J. Salaverri, *Norma dogmática de interpretación bíblica del Vaticano I.*

Según puede verse, el programa era denso. El lector habrá podido también apreciar la diversa calidad de los trabajos. Estoy convencido de que a más de un teólogo la XXX Semana bíblica española le habrá parecido pobre. Pero es que a los exegetas no les está permitido hacer

proclamaciones deslumbrantes. Tienen que sujetarse al austero método del análisis del texto. Después de haber oído cosas tan bellas sobre la esperanza en congresos de otra índole, la decepción es posible. Sigo creyendo, sin embargo, que a los exegetas españoles les falta valentía para servirse con más libertad de los métodos modernos de investigación. Falta una visión nueva sobre los criterios hermenáuticos.

Llegar a la XXX Semana bíblica significa haber recorrido un largo camino lleno de esfuerzos y también de realizaciones. Las cifras tienen siempre un influjo mágico sobre el hombre. Es de augurar que de ahora en adelante esta cifra se convierta en una fuerza cuestionante para seguir trabajando con más vitalidad científica.

FREDERIC RAURELL

Barcelona

EL I CONGRESO DE LA FORMACIÓN

Promovido por 65 entidades educativas, profesionales y culturales — en su inmensa mayoría de Barcelona — tuvo lugar del 12 al 17 de octubre de 1970, en el marco del Palacio de las Naciones de nuestra ciudad, el *I Congreso de la Formación* bajo el tema general *El hombre como sujeto y medida de la formación.* La Facultad de Teología de Barcelona colaboró activamente a su organización y desarrollo tanto en el seno del *comité científico* del congreso como de su *comité ejecutivo,* de los que un representante suyo formó parte.

El interés objetivo del I Congreso y las repercusiones que algunos de sus aspectos tienen en la temática teológica actual nos mueven a detallar de manera algo circunstanciada las motivaciones, programas y resultados del mismo.

El enunciado del tema general señalaba ya la preocupación radicalmente humanista de los organizadores. Preocupación tanto más significativa cuanto que surgió inicialmente en el seno de la Asociación Nacional de Ingenieros Industriales, sección de Cataluña (A. N. I. I.), cuyas dos semanas dedicadas a la formación en 1968 y 1969 evidenciaron la conveniencia de un congreso en el que los humanistas del momento — en particular los que surgen del desarrollo científico-técnico y los que provienen de las humanidades clásicas y filosóficas — hallaron un lugar de encuentro, de comunicación y de debate. Al mismo tiempo se pretendía encontrar las líneas de fuerza que permitirán dar un pasc adelante a la humanidad en su camino de personalización y solidaridad humana. Así pues, la «incomunicación» entre humanismos y la orientación positiva hacia el futuro, sin perder las conquistas de nuestra modernidad, estuvieron siempre en la mente de los organizadores y del congreso. En concreto, esta doble preocupación quedó polarizada mayoritariamente durante las sesiones por la Nueva Ley General de Educación aprobada en España en este mismo año por su incidencia extraordinaria en el futuro cultural y humano del país.

Los organizadores del Congreso prefirieron correr el riesgo de estructurarlo de una manera claramente democrática. Convencidos tanto del interés de la problemática como de las divergencias sustanciales que pueden ser defendidas hoy de manera coherente o incluso del interés por atender a todos los posibles puntos de vista, decidieron no invitar a ponentes especialistas sino aceptar todas aquellas «comunicaciones»

que reuniesen suficiente valor intelectual. Para evitar una dispersión y heterogeneidad excesivas ofrecieron a la consideración de los posibles congresistas un amplio temario indicativo de 30 temas, reunidos en seis capítulos generales: 1. Principios generales de la Formación; 2. Valor de la orientación en la Formación; 3. Ámbitos y factores de la Formación. Didáctica de los niveles; 4. Ampliación y superación de los niveles de la Formación; 5. Vertiente humana del profesional en la Sociedad, y 6. Elementos materiales y financieros. La casi totalidad de los alrededor de 450 congresistas agradeció este sistema que les permitía expresarse sin trabas y en plano de la máxima igualdad.

Se recibieron en tiempo hábil 87 comunicaciones. El tema 3, con sus 39 comunicaciones, fue, de lejos, el más tratado. Detrás de él, a mucha distancia, el 4 con 19 comunicaciones, el 1 con 11, los 2 y 5 con 7 y, finalmente, el 6, que sólo obtuvo 4 comunicaciones. Éstas formarán, junto con los resúmenes de los debates a que dieron lugar y en algunos casos con las conclusiones obtenidas, el contenido del libro de Actas del Congreso. Así congresistas y simpatizantes podrán seguir todas las vicisitudes del mismo, dado que por la abundancia de temario fue preciso que tres salas trabajasen en paralelo durante las sesiones. Con todo, los congresistas ya recibieron antes del Congreso un avance con el texto, o por lo menos un resumen realizado por sus autores, de la mayoría de las comunicaciones.

No es posible ni necesario detallar el contenido de las comunicaciones. Algunas de ellas obtuvieron ya en su día mención destacada en la prensa. Por nuestra parte, preferimos englobarlas en un intento de visión panorámica de las características que han definido mayoritariamente el *I Congreso de la Formación.* En ellas atendemos a la totalidad de las comunicaciones y al sentir ambiental de los asistentes. Éstos procedían de toda España, y en ellos predominaba el tipo de profesor joven e ilusionado, de enseñanza media y técnica superior. Nuestro intento de síntesis, como puede suponerse, es personal y provisorio, pero lo creemos fundamentalmente justo.

Ante todo, este I Congreso aparece como un esfuerzo de «contestación» inteligente, seguramente demasiado resentido, pero en general válido, del estatuto vigente social y cultural. Las críticas constantes al clasismo en la educación, reflejo y causa de diferencias sociales *más* radicales, la autocrítica del profesor como tal, el deseo concreto de un cambio en la formación de la mujer, la lucha por una educación no inhibitoria, etc., son otros tantos signos de esta postura. En este mismo apartado deben colocarse las críticas radicales — por su insuficiencia — a la Nueva Ley General de Educación, de la ponencia del Dr. D. J. R. Laporte, que tanto llamó la atención de los congresistas y de la prensa por su carácter incisivo y polémico, pero cuya temática había sido desarrollada por otros comunicantes, incluso con mejor tratamiento y argumentación.

La segunda característica general es la que, faltos de término mejor, llamaremos, con uno de los comunicantes, «personalismo-solidario». Quizá la presencia en el congreso de bastantes educadores religiosos acentuó el carácter personalista que debe tener toda formación. Pero ya pasó el momento de los personalismos ingenuos. Persona y comunidad, por una parte, y persona y desarrollo científico-técnico, por otra, son los graves problemas en los que nuestro mundo está inmerso. En bastantes comunicaciones, y más aún en los diálogos posteriores, se notó con suficiente claridad una diferencia que, a la larga, puede ocasionar muchos problemas. Todos aceptan la comunidad como lugar, ámbito y factor en el que la persona se realiza. Todos reconocen también al Estado un papel preponderante en los problemas formativos, en particular cuando los medios económicos que se han de dedicar a la educación superan las posibilidades de cualesquiera particulares, si la educación no quiere ser terriblemente clasista. En general, la mayoría pretende ser antidictatorial y antitotalitaria. Pero mientras para unos, el Estado es concebido como una especie de fin en sí mismo, de expresión de la voluntad universal que suple y anula, si es preciso, la familia y otras entidades, para otros, el Estado sería sólo el instrumento privilegiado del bien común. Consecuentemente, tampoco quedó demasiado claro cuál era el modelo de Estado que podría realizar más humanamente una formación integral y humanamente prospectiva.

Por último, nos pareció muy significativo el recelo de muchos ante el desarrollo científico-técnico. Sin querer negar lo bien fundado de algunas precisiones, así como la necesidad de un humanismo que no trivialice dimensiones humanas fundamentales, creemos que el *I Congreso de la Formación* mostró demasiada timidez en este campo. En realidad, la vía de acceso al auténtico humanismo puede ser múltiple y la ciencia y la técnica, con sus riesgos y peligros propios — como también los tienen los demás caminos —, parece un sendero válido e irreversible. Ambas no equivalen a la Formación íntegra, pero ésta no existirá nunca prescindiendo de ellas o coartándolas desde fuera. Lo verdaderamente difícil y que merecería por sí solo un análisis detallado es la mostración del estatuto de servicio del hombre, de todos los hombres, que tienen que poseer la ciencia y la técnica como tales. La modestia de las comunicaciones más científicas contrastaba, en este aspecto, con las afirmaciones muchas veces generales y poco autocríticas de los más ideológicos. El momento de una síntesis real no parece ser todavía para mañana.

En la sesión de clausura y después de la lectura de las conclusiones de cada sesión, los 180 congresistas asistentes optaron, al margen de la organización del Congreso, por la votación de tres mociones marginales en cierto sentido a la temática, pero que surgieron de ella. Una en la que se pedía la elaboración de una nueva Ley General de Educación, otra en la que se solicitaba la retirada definitiva de la fuerza

pública de los recintos universitarios y una amnistía total para catedráticos, profesores y alumnos, y una tercera en la que se acordaba pedir al Estado la creación de centros suficientes para poder eliminar real y rápidamente la existencia de los alumnos libres de enseñanza media. Todas ellas fueron aprobadas por amplísima mayoría.

Quizá el mayor defecto de este I Congreso fue el de su excesiva amplitud temática, que no permitió una profundización detallada de ninguno de los temas capitales. Después de este masivo «brain storming» sería conveniente, en vistas a futuros congresos análogos — se está preparando ya el II Congreso para 1972 —, centrarse en alguno de los problemas más debatidos, manteniendo, eso sí, el interés para que los temas sean tratados desde ángulos y posturas distintos. Sería de desear que en esta confrontación más concreta, la teología reencontrara su palabra, quizá pequeña pero sí lo suficiente radical, para ser orientadora.

Casi no es preciso decir que los aspectos «sociales» del Congreso — recepciones, visitas, conciertos, etc. — rayaron a la necesaria altura.

J. M. V.

LA INFAL·LIBILITAT: L'INTERROGANT DE HANS KÜNG

I

El 18 de juliol del 1970, data en què s'acomplia el centenari de la proclamació de la infal·libilitat pontifícia, Hans Küng publicava, en edició alemanya, *Unfehlbar? Eine Anfrage,* una obra que cal situar a aquell nivell de «crítica i interrogació», segons expressió d'Yves Congar, que ha de precedir tot moment d'*aggiornamento.* Aquesta obra telògica, la traducció castellana de la qual editorial Herder ha anunciat amb una presentació informativa, no ha restat monopoli d'un reduït cercle d'especialistes. És una obra provocativa que ha desencadenat una sèrie de reaccions polèmiques, recollides en la premsa de l'Europa Occidental. Episcopats de diversos països s'han torbat. Teòlegs, com Karl Rahner, han intervingut públicament per combatre les posicions de Küng i posar en qüestió llur coherència amb la doctrina catòlica. N'ha resultat una discussió general, amb la mateixa intervenció del vell teòleg Otto Karrer a favor de Küng, la fidelitat del qual a l'Església no li sembla pas dubtosa.

El tema es prestava a la controvèrsia, i Küng, amb intenció de diàleg crític, no ha fet res per evitar-la. L'obra reprèn alguns dels arguments històrics que els adversaris de la definició de la infal·libilitat papal en el Vaticà I coneixen bé. Hi afegeix uns arguments d'abast més radical que critiquen la concepció que els bisbes i teòlegs de la darrera meitat del segle XIX (i també els del Vaticà II en la seva majoria) es feien de la veritat i de la seva eventual expressió «infal·lible» a partir de frases formades de paraules ben humanes.

Ja es comprèn que tant pel clima creat com pel tema emprès, esdevé difícil de fer una anàlisi acadèmica, perfectament objectiva: un se sent inclinat a prendre posició. Segurament no seré el primer a confessar que el llibre m'ha deixat com dividit: el plantejament radical i coratjós del problema em sembla molt positiu i és d'agrair, mentre que certs simplismes m'han deixat un xic decebut. En general, sembla que la crítica que Küng fa al magisteri queda en gran part justificada. La forma apassionada amb què considera l'Església com a comunitat d'homes fal·libles, que no es pot confondre amb el seu Cap, el Crist, és una dada positiva de la seva eclesiología, no gens inclinada al triomfalisme.

Però crec que és innecessari ridiculitzar aquest triomfalisme, en l'esforç de simplicitat en què es mou la teologia postconciliar.

II

Davant de la dificultat de resumir globalment les posicions de Küng, a causa de la multiplicitat de les qüestions abordades, i amb ganes d'ordenar els molts suggeriments que ofereix l'obra, em permetré de presentar-ne el contingut i la qüestió central, ben precisa i delimitada. Es tracta de les formulacions infal·libles, atribuïdes al papa, al Concili o a la mateixa Escriptura. Un home o un grup d'homes, fins animats de les millors intencions, ¿poden enunciar una formulació que *a priori* sigui infal·lible, és a dir, lliure de tot error?

Una bona part de l'obra estudia la manera com el Vaticà I va proclamar solemnement la infal·libilitat. El Concili donà una resposta positiva a l'interrogant de Küng pel que fa al papa quan parla *ex cathedra*, per a l'Església universal, en els dominis que toquen la fe i els costums. Segons el judici de Küng és cert que aquesta proclamació no es funda ni en l'Escriptura ni en la tradició. El Vaticà II, que l'ha represa, tot matisant-la de forma significativa amb la menció del paper de l'episcopat, per un cantó, i amb referència a la infal·libilitat arrelada en la comunitat creient, per l'altre, no l'ha fonamentada millor que el Concili del 1870.

Una altra part del llibre estudia la qüestió amb un altre enfocament: Com un enunciat, una frase, poden ser infal·libles? És propi del llenguatge humà designar la realitat, però sense poder-la abastar plenament. El llenguatge sempre resulta inadequat a allò que vol dir. Es pot afirmar que una frase pot ser veritable o falsa. Però més radicalment, Küng, de forma simplificada i sense matisos, remarca que una frase pot ser a la vegada veritable i falsa. Eventualment veritable en el que diu, falsa en el que no diu o a l'inversa. I aquest és el cas sobretot de les frases polèmiques en les quals hom formula el refús d'un error, ja que en tot error hi ha quelcom de veritat, la qual queda refusada junt amb l'error.

Amb tot, Küng creu en l'eficàcia de les promeses del Crist a la seva Església. Sap, en la seva fe, que no pot ser abandonada en el camí de la veritat. ¿Com conciliar la realitat històrica d'aquestes promeses amb el fet també real d'errors en les mateixes formulacions de la fe, en la mesura en què són frases humanes, en particular en les formulacions negatives que trobem en tants concilis ecumènics de caràcter polèmic?

L'intent de resposta de Küng queda resumit per ell mateix en el que constitueix la seva tesi central: l'Església està guardada per l'Esperit de Déu en la veritat, malgrat tots els errors possibles. Aquesta perspectiva és conforme a l'Escriptura que parla de «restar en la veritat» sense considerar la necessitat d'enunciats infal·libles. També és conforme a una tradició antiga que considera l'Església *indefectible*

en la veritat de l'Evangeli sense recórrer a la *infal·libilitat* pontifícia. A més, aquesta orientació pot ser acollida per les Esglésies orientals i per les reformades que senten una espècie d'al·lèrgia a la idea de la infal·libilitat. Però en aquesta direcció, afegiria jo, l'apassionat ecumenista pot convertir-se en un conformista de política eclesial: aquesta és la tasca pròpia del teòleg? Una pregunta que Küng hauria de considerar.

La perspectiva presentada és força coherent amb aquella eclesiologia que veu en l'Església el poble de Déu que encara peregrina, portador d'una revelació que és l'última perquè és definitiva, però que encara no és plena visió ni plena possessió de la veritat.

III

Després d'aquest breu recompte, cal recordar que Küng ha presentat el seu llibre en forma interrogativa, tot invitant a la discussió que no ha faltat ni faltarà. Pel seu contingut i el seu mètode, Küng ha formulat la seva interrogació amb una certa coherència a les tesis desenrotllades a les seves dues obres precedents, *Estructuras de la Iglesia* (trad. cast. a Ed. Estela, Barcelona, 1965) i *La Iglesia* (trad. castellana a Ed. Herder. Barcelona, 1968). En aquest sentit no se'l pot acusar de falta de documentació, tot i que de vegades voldríem veure més elaborades algunes afirmacions. Amb tot, el gènere literari que ha escollit sembla admetre que aquestes afirmacions es puguin prendre com a plataforma per a una ulterior precisió i no com a tesis intocables i definitives.

Küng es mostra dur amb les deficiències magisterials. La crítica és aspra i no deixa de ser unilateral tot i que revela un bon bagatge en el coneixement de la història eclesiàstica. Tot ho orienta a la pregunta sobre el magisteri infal·lible: la pregunta ¿és justificada? Em sembla que sí. És una pregunta que hom no pot silenciar; cal formular-la. La resposta que hi dóna, és bona? Crec que pot i ha de ser criticada i completada en molts aspectes: el seu radicalisme a vegades toca a la simplificació; però no m'atreviria a refusar-la globalment. Un aspecte ben positiu és el relleu que Küng concedeix a una doctrina desgraciadament massa oblidada: la que connecta la qüestió de la infal·libilitat del papa a la de la infal·libilitat de l'Església, tal com fou proposat al Vaticà I. És possible que calgui donar la raó a Küng quan afirma que els Pares conciliars no van comprendre fins al fons la problemàtica de la infal·libilitat de l'Església. Amb tot, malgrat aquesta possible falta de consciència explícita, no podem oblidar que el Vaticà I, tot i les seves limitacions circumstancials, representa una assumpció de les adquisicions d'una certa eclesiologia que des de començaments del XIV va prendre caràcter oficial. D'aquí que un programa de revisió completa, a la manera desitjada per Küng, pot resultar històricament ingenu.

No obstant això, el principal dels problemes plantejats no és d'ordre

històric. ¿Què entén Küng per veritat i per infal·libilitat? És just que combati una concepció massa intel·lectualista i estàtica de la veritat. Però en si la infal·libilitat ni representa la consagració d'aquesta concepció estàtica de la veritat allunyada de la visió bíblica, segons la qual la veritat és promesa i trobament. Realment, que una concepció estàtica de la veritat estigui simplement lligada a enunciats clars, afavorits per la infal·libilitat afirmada pels dos Concilis Vaticans, és una qüestió que no es pot respondre sense considerar el paper de l'hermenèutica. Les fórmules dogmàtiques tractades amb els criteris hermenèutics adequats compleixen un paper indispensable, tot i la seva imperfecció humana. Per això, cal considerar la mateixa concepció que Küng té de la infal·libilitat. En alemany, és veritat, la paraula implica una certa ressonància moral, que reconeixeria l'absència de falta o de pecat en allò que és infal·lible. Això Küng ho sap bé i se'n malfia. Més en particular, tendeix a estendre el domini de la infal·libilitat a la discussió, molt severa, sobre l'encíclica *Humanae vitae,* que representa als seus ulls l'ensenyament infal·lible del magisteri ordinari.

Al meu judici, Küng no hauria d'haver pres l'encíclica *Humanae vitae* com a punt de partida de la seva interrogació. Lligar els problemes d'obligatorietat, per exemple, d'aquesta encíclica al tema de la infal·libilitat no afavoreix clarificar la qüestió (això només quedaria justificat en una eclesiologia, segons la qual les encícliques es consideressin infal·libles). És veritat que les reaccions davant de l'esmentada encíclica han contribuït a una desmitització del magisteri eclesiàstic; però mentre hom doni a l'encíclica el seu valor propi, difícilment les consideracions de Küng podran trobar una plataforma legítima. Ja sabem que a partir de fórmules concretes, com poden ser la citada encíclica o l'axioma *extra Ecclesiam nulla salus,* hom pot subratllar la inoportunitat d'una falsa apologètica que minimitza l'error de certes decisions magisterials. És bo ser sensible a l'evolució històrica que la jerarquia eclesiàstica, en la seva funció de magisteri, ha sofert al llarg dels temps. Però la pregunta que sorgeix és si podem jutjar aquesta evolució amb criteris purament històrics, sense tenir present el guiatge de l'Esperit en l'Església. L'Església és fal·lible, ben cert. Només Déu és infal·lible. Però hi ha un lligam orgànic entre els dos que no equival purament a la identificació de l'Esperit Sant i l'Església.

Per acabar, caldria demanar: la permanència en la veritat, a la qual Küng redueix el problema de la infal·libilitat, ¿no implica la necessitat d'un criteri que permeti de discernir el que és revelació de Déu d'allò que no ho és? ¿Com assegurar en l'Església aquesta funció de discerniment evocada pel mateix sant Pau a la carta als cristians de Galàcia (1, 9)? ¿No respondria millor a la tesi de la indefectibilitat de l'Església l'explicació donada per Yves Congar [«Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 54 (1970) 601-618]? Segons Congar, la

fidelitat de Déu a la promesa pren un caràcter històric i concret en actes infal·libles, que només es donen en les condicions determinades pel Vaticà I. Déu garanteix una fidelitat final en virtut de la qual, a través d'ombres i d'obscuritats i fins d'errors, el poble busca la vida en la veritat, gràcies a la fe. Però la concreció de la indefectibilitat no queda tan vinculada, com vol Küng, al poble representat sobretot pels fidels humils que mantenen l'Esperit, cosa que suposa una consideració de la comunitat massa autònoma respecte a la jerarquia.

A més, la qüestió de la veritat dels enunciats em sembla un xic simplificada. Küng no usa la distinció entre el significant (l'enunciat) y allò que és significat (el que hom vol dir). En altres paraules, el que és essencial a l'enunciat d'una veritat no és el que hom diu, sinó el que vol dir: en el nostre cas, la *intenció* de l'Església. I si el que vol dir és veritable i no fals, ¿és absolutament impensable que aquella «veritat» pugui ser eventualment garantida i reconeguda com a infal·lible?

IV

A jutjar pels textos de sant Agustí que Küng cita al començament i al final de l'obra, aquesta té una finalitat crítico-constructiva. L'únic camí per respondre al problema que vol plantejar és el diàleg teològic. Küng ha proporcionat un primer esbós en aquesta matèria delicada, perquè sembla que entren en joc no sols elements teològics, sinó també altres de política eclesiàstica que afecten el «sistema romà». Des de Pius IX, aquest ha conegut «un desenrotllament excessiu que comporta una part de ficció». Cal establir novament l'equilibri, no precisament amb la supressió de la infal·libilitat, sinó en el reconeixement d'una tradició assumida en profunditat i autenticitat; és l'única forma per tal que la mateixa autoritat de l'Església no perdi la seva identitat.

Seria llàstima que certs excessos de presentació desviessin l'atenció dels elements positius de l'obra de Küng, que esdevé una invitació a aprofundir l'interrogant que ha volgut presentar coratjosament. El meu desig seria que interlocutors vàlids aportessin a la problemàtica de la infal·libilitat noves precisions capaces de clarificar cada vegada més aquest tema important en l'actual eclesiologia, sotraguejada per l'actual onada de secularització.

EVANGELISTA VILANOVA

BIBLIOGRAFIA

JOSEP RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1970, xv-512 págs.

1. Sabido es que el historiador aporta mucho de su subjetividad en la interpretación y valoración de los hechos. En la historia de los dogmas cristianos, el peligro de subjetividad es tanto más inminente cuanto más cerca se está del período originario del cristianismo. Los estudios sobre la teología de Orígenes acusan todavía una marcada influencia de factores subjetivos. Un sector de los historiadores del dogma se acercan al Alejandrino con predisposiciones filosófico-intelectualistas, prontos a descubrir en su sistema la presencia de robustas categorías del resurgimiento platónico alejandrino; tales quizás Harnack, De Faye, Jonas, Chadwick, Daniélou. Otros aportan sus preocupaciones teológicas, esforzándose en descubrir un Leitfaden dogmático que explique la complejidad del sistema origeniano (Voelker, Lieske, Crouzel). Con demasiada frecuencia, según observa E. von Ivanka, se tiende a minusvalorar los aspectos más atrevidos y originales del pensamiento origeniano. Y si pasamos a los procedimientos, hallamos un curioso plebiscito en conceder los primeros lugares al *De Principiis* y al *Contra Celso,* dejando para los grandes comentarios (Juan, Mateo, Romanos) el papel de corolarios.

El panorama no se aclara si consideramos el aspecto concreto de la doctrina del Espíritu Santo. La pneumatología es el pariente pobre de los estudios prenicénicos. Cunde la especie de que una verdadera teología del Espíritu Santo no la hubo hasta las especulaciones de los capadocios. Ha sido necesario el descubrimiento de las pneumatologías gnósticas (en especial la valentiniana; trabajos de A. Orbe) para llamar la atención sobre su contrapunto eclesiástico.

El mérito principal del libro de J. Rius estriba en dejar sentado, con una masiva aportación de testimonios, que la pneumatología forma parte integrante de la dinámica teológica origeniana. No basta la cristología para explicar a Orígenes: su concepción de la economía es *esencialmente* trinitaria.

El trabajo que reseñamos aborda el tema origeniano de la función propia del Espíritu Santo en la elevación de los seres racionales con un rigor metodológico que ya por sí solo constituye una adquisición.

El estudio se funda en un laborioso análisis filológico previo que versa sobre la raíz τέλος (trabajo no todavía publicado, pero cuyo manuscrito he podido consultar) y sobre la terminología origeniana para la esencia de Dios (publicado en Orientalia Christiana Periodica). La investigación procede luego centrando el análisis en torno a los testimonios escriturísticos aducidos y comentados por Orígenes, que era, ante todo, un exegeta. J. Rius muestra cómo la especulación trinitaria del Alejandrino se va urdiendo con la trama de algunos textos bíblicos privilegiados: Mt 12, 31; Rom 8, 15; I Cor 13, 12; II Cor 5, 16; Heb 6, 4-6, etc. El autor no olvida la crítica textual, y en muchas ocasiones sugiere nuevas lecturas (págs. 21, 42, 171, 200, etc.). Por todas estas razones, la obra se presenta con todas las garantías que es dable exigir a un trabajo de interpretación del pensamiento origeniano. Y tiene el acierto de no insistir en el «sistema» o en la «síntesis», sino que pone de relieve un cierto número de conceptos dinámicos que representan las constantes del pensamiento trinitario de Orígenes.

No aborda esta tesis en ningún momento el tema de la evolución del pensamiento de Orígenes, sino que asume la teología origeniana como un bloque compacto dado de una vez. Parece como si la biografía del Alejandrino no interfiriera por nada en su especulación. Me atrevería a sugerir una cierta conexión entre esta ausencia de dimensión historicista y la escasez de títulos anglosajones citados en la bibliografía: 4, sobre 136. — J. MONTSERRAT-TORRENTS.

2. La tesis del Dr. Rius-Camps se sitúa en la línea de estudios que en nuestro siglo y a partir de Völker van devolviéndonos al Orígenes auténtico, cristiano y místico, sin duda el mejor teólogo preniceno. Desde nuestro particular punto de vista — secundario en cuanto al sentido y valor intrínseco del trabajo —, la aportación más acusada de *El dinamismo Trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes* estriba en que la cumplida demostración de la importancia, amplitud, sentido y entidad de la pneumatología origeniana mira por su base la posición demasiado extendida del Orígenes filósofo que no se sabe bien por qué incoherencia o hipocresía continuaba confesando y proclamando la regla de fé de la Gran Iglesia. En este aspecto, su tesis es un complemento indispensable del estudio más detallado pero también más exterior de H. Crouzel, *Origène et la Philosophie* (Aubier, París, 1962).

Para Harnack, De Faye, Jonas y otros especialistas, en particular los que pretenden historiar la filosofía del platonismo medio, la figura de Orígenes se desdibuja en el alud de las influencias que ha recibido. Medioplatónico en general, estoico con frecuencia, pitagórico a veces y gnóstico casi siempre, su personalidad característica se diluye. Su obra, entonces, es violentada para poder justificar la posición preconcebida. Porfirio o Epifanio, san Jerónimo y Teófilo, sus primeros

grandes detractores conocidos, ofrecen el criterio hermenéutico a seguir, cuando se recurre a las tesis origenistas del siglo VI, menos fieles al pensamiento de Orígenes que no lo fue el de Plotino con relación al de Platón.

El interés del autor por no «sobreinterpretar» le lleva a pormenorizar hasta el agotamiento las líneas y matices de la polifacética obra de Orígenes en lo que se refiere al Espíritu. Este paciente análisis resulta provechoso para el filósofo en muchos aspectos. En esta reseña destacaremos únicamente tres. La primera es de orden formal-estructural y se refiere a los sentidos de la Sagrada Escritura: a la hermenéutica que subyace a la producción origeniana. Con frecuencia se olvida en la actualidad la diversidad de niveles de interpretación posible de un texto o se pretende que un texto sólo permite un único nivel interpretativo propio. La obra origeniana, a pesar de sus excesos y quizá mejor gracias a los mismos, cuando se le permite hablar por sí misma, evidencia un abanico de sentidos alegóricos más de una vez equipotentes mucho más rica que la «alegoría» plotiniana. Más todavía: el nivel de lo literal-histórico, necesario e imprescindible, dejado a sí mismo, no corresponde a la realidad no ya de vivencia, sino del mismo texto sagrado. La regla de fe restringe la posible ambigüedad, pero no por esto coarta la especulación dentro de unos márgenes muy amplios. Es, finalmente, el Espíritu de Dios quien conduce la interpretación en una dinámica ascendente, anagógica, hasta la contemplación de Cristo en su forma divina por los perfectos.

En segundo lugar y más en profundidad, esta tesis hace comprender, una vez más, que el teólogo, al usar de las categorías y esquemas de un tiempo y ambiente cultural determinados, no los deja casi nunca en su sentido primitivo, sino que los traduce — con frecuencia manteniendo hasta el límite la formulación estereotípica — en el ámbito de su fe. El lenguaje teológico de Orígenes pertenece a un momento histórico preciso con sus limitaciones y sus hallazgos — sobre todo porque pretende ser «económico» y pastoral —, pero no se diluye en él, sino que emerge con las afirmaciones básicas que permiten a la fe no reducirse a una ideología intramundana. La filosofía o las filosofías, útiles como pedagogos, deben ceder el paso al realismo de la fe. En este aspecto, parece, a pesar de las apariencias, mucho más filosófico Clemente de Alejandría que el mismo Orígenes.

Un último punto nos parece digno de mención especial. El conocimiento de la pneumatología de Orígenes cierra el camino a aquellos pensadores que de modo apresurado y excesivamente ecléctico desearían encontrar una prefiguración de la Filosofía del Espíritu del Idealismo alemán en los Prenicenos. «Πνεῦμα» y «Geist» no responden a las mismas realidades ni en su estructura, ni en su dinámica, ni en su contenido. El ámbito del Πνεῦμα origeniano no responde directa y primariamente a lo extático-subjetivo y menos todavía a lo lógico-racional,

sino a lo ontológico-mistérico, y radicalmente al misterio trascendente de un Dios Creador que se autoposee plenamente en Trinidad «ante totum tempus». El hiato infinito de la creaturalidad no es recuperable. neoplatónicos y gnósticos. La tesis que comentamos siguiendo de cerca los estudios del P. Orbe nos da muestras fehacientes de ello, por lo que se refiere a los últimos, en interesantes apéndices.

(Nuestras afirmaciones se justifican a lo largo de todo el libro y en particular en el cap. V [pp. 278-354; esp. pp. 278-299].)

Si el libro de Crouzel demostraba bien cuál era la postura de Orígenes con relación a los filósofos y a la filosofía de su tiempo, la obra de R.-C. verifica internamente cómo Orígenes fue esencialmente fiel en su construcción intelectual, no precisamente sistemática en sentido moderno, a los presupuestos que se había trazado. En definitiva, la Revelación posee en principio la fuerza suficiente para modificar los contenidos de pensamiento y de vida y aun los esquemas mentales con que la abordamos. Ciertamente, en más de un momento la interpretación de Orígenes se ve contaminada por excrescencias extrañas no asimiladas, pero esto no justifica la opinión de Daniélou según la cual, en Orígenes, al místico y al exegeta se yuxtapone un sistemático más griego que cristiano (cf. Crouzel, o. c., p. 13, n.º 13). Al fin y al cabo no sería menos griego Aristóteles que Platón. Ambos, como cualquier filósofo espiritualista-teísta una vez corregido, puede proporcionar al teólogo un lenguaje y unos contenidos en los que la fe se encuentra con la comprensión del hombre. Éste, por su parte, no es para Orígenes pura potencia obedencial, sino germen incoado de vida divina otorgada por el Espíritu. Si muchas de sus posiciones concretas están hoy por completo superadas, su actitud ante este problema nos parece perennemente válida.

Si algún día aparece el texto griego del περὶ ἀρχῶν en un monasterio perdido o en unas excavaciones afortunadas, quizá tenga que replantearse el problema del Orígenes filósofo. En el ínterin, casi todos los argumentos van en sentido contrario. Pero incluso entonces parece muy dudoso que pueda derribarse la íntima coherencia cristiana, aunque no siempre explicitada, de la obra de Orígenes como teólogo. De todo ello — y más valioso todavía porque no es pretendido expresamente — da razón cumplida la tesis del autor. — J. M. Via.

3. El autor indica en la Introducción el propósito que le ha conducido a lo largo de su obra: desde Adolf von Harnack hasta los autores que con más profundidad han tratado recientemente el tema de la divinización del cristiano según Orígenes — W. Wölker, Lieske, Crouzel — no se había puesto suficientemente de manifiesto el papel del Espíritu Santo en el proceso de divinización de los seres racionales. Se tiende a decir — con Harnack — que Orígenes habla de la presencia y

de la actividad del Espíritu, más por razones dogmáticas (pues así lo pide la «regla de fe») que por necesidad intrínseca del sistema origeniano.

Ante esta situación de la crítica reciente, Rius plantea con nitidez su propósito: «Se trata de indagar si Orígenes posee una Pneumatología verdadera y propia o si se limita más bien a dejar constancia de la existencia del Espíritu Santo por razones puramente dogmáticas» (p. 14).

Para realizar su estudio, Rius no tiene necesidad de contrastar la doctrina origeniana con otra cualquier corriente cultural antigua (gnosticismo) o moderna (Hegel, p. ej.). Lo que mueve el estudio de Rius es una pregunta — «si el Espíritu Santo es o no imprescindible en la síntesis origeniana (p. 17) —, la cual pregunta debe contestarla el propio Orígenes con el conjunto de su obra. De ahí el carácter básico y totalmente objetivo-literal del estudio de Rius.

El método de Josep Rius no consiste en poner las categorías de Orígenes en relación con otros hechos culturales del pasado o del presente. Tan sólo su pensamiento se nos ofrece en los puntos decisivos en sinopsis con el de los valentinianos (pp. 95-102; 113-117) o con el pensamiento de los gnósticos, eclesiásticos o heterodoxos (vr páginas 161-163), y, finalmente, en relación con el del también alejandrino Filón (p. 250).

El autor se adentra, pues, hasta el centro mismo de la obra origeniana y, sin moverse de ella, realiza su labor de *exégesis* y de *sistematización*. Tampoco se detiene Rius en cuestiones textuales (p. 19), sino que su búsqueda genérica es la de hallar el significado que tiene *en sí misma* la síntesis origeniana; su búsqueda específica — lo hemos indicado ya — tratará de responder a esta pregunta central: «¿Se da en Orígenes una Pneumatología propia y original, no meramente por obediencia dogmática, sino por necesidad intrínseca del sistema teológico origeniana?» Dicho de otra manera: ¿Las funciones y el ser del Espíritu Santo quedan claramente diferenciados, con relieve propio, en la teología «económica» del alejandrino? (ver p. 27).

Una palabra previa en cuanto a la exégesis: Rius tiene el don de la interpretación segura y «plástica», por así decir, de los textos. Quisiéramos sugerir con el adjetivo «plástico» que la exégesis de Rius no es nunca del tipo detallista-minucioso, sino que, yendo a la raíz o a la clave del texto, tiene la virtud de presentarlo en su unidad vertebrada y total, con tal forma y relieve que nos ha hecho pensar en una mayéutica llena de expresión y plasticidad, capaz de darnos la total esencia del texto examinado.

La obra de Josep Rius está dividida en seis grandes capítulos muy bien estructurados, en tal forma que alguno de ellos equivale a algún tratado teológico clásico. Así, por ejemplo, el primero podría compararse a un tratado sobre la gracia desde el punto de vista de la con-

formación con Cristo y de la donación del Espíritu; el segundo es un verdadero tratado *De Trinitate,* mientras que el último se podría considerar como una Escatología, tanto en su aspecto individual como eclesial, tanto en su aspecto incoado como en su aspecto final.

Vamos a analizar algunos puntos de entre estos seis capítulos. Haremos este análisis en forma intencionada, tal vez unilateral, porque nos fijaremos, sobre todo, en aquellos puntos en que Orígenes puede llevar novedad y perspectiva original a nuestros puntos de vista y a nuestros contenidos occidentales(prácticamente: agustiniano-tomistas).

Hemos dicho que el capítulo primero contenía elementos para construir un tratado *De Gratia* con perspectivas muy distintas de nuestros tratados «occidentales». He aquí lo que podrían ser algunos de sus puntos más significativos y peculiares:

a) *Natural y sobrenatural*

Orígenes desconoce el uso de las categorías «natural» y «sobrenatural». Pero, en cambio, se sirve en la práctica de la distinción inadecuada entre «physis» (naturaleza histórica que procede del Padre) y «jaris» (gracia como elemento gratuito y advenedizo, procedente del Espíritu Santo). Y — en una escala ascendente de gratuidad — Orígenes afirma que el Padre confiere el *primum esse;* mientras Cristo confiere el *bene esse* de los seres racionales (la racionalidad propia del espíritu humano), y, finalmente, el Espíritu Santo confiere a los dignos el *sancte bene esse.* No hay, sin embargo, acepción de personas dentro de la Trinidad, porque el don del Espíritu Santo es *ministrado* por el Hijo y *actuado* por el Padre, en un verdadero sinergismo (ver pp. 20-24 y 27, con la consiguiente presentación de la exégesis origeniana de 1 Cor 2, 14): «No se trata de operaciones independientes, sino de facetas complementarias de una operación única de la Trinidad en la Economía» (p. 28).

b) *La Gracia*

Por «gracia» entiende Orígenes algo que no coincide exactamente con lo que, en teología occidental de raigambre escolástica, responde al concepto de «*gratia Dei*».

Orígenes entiende por *gracia* «cuanto nos viene de Dios de modo gratuito, sin exigencia alguna de nuestra parte, una vez constituidos ya seres racionales, y tras haber hecho buen uso del libre albedrío, mediante una opción personal y meritoria» (p. 23). Es curiosa esta acentuación del aspecto gratuito de la «cuasinaturaleza espiritual» con que el hombre es *agraciado,* la cual está más allá de las fuerzas del hombre (p. 37), y, simultáneamente, la acentuación del aspecto personal-opcional que el hombre tiene ante la gracia; tal es la acentuación de este aspecto opcional que se le llega a calificar de meritorio.

El autor sugiere hasta qué punto sería anacrónico tildar de semi-

pelagiana a esta perspectiva de Orígenes: mientras los semipelagianos trabajaban con el concepto sobreentendido de naturaleza pura («lo que pueden las *solas fuerzas* del hombre», Orígenes concibe al ser racional abierto históricamente a Dios mismo y dotado «naturaliter» de un principio de vida divina, como participación racional de Cristo en cuanto «Logos».

Al mismo resultado llega Rius más adelante, cuando enfoca un problema planteado por Orígenes: «El Espíritu Santo ¿se da desde un principio al hombre, o según los méritos de cada uno»?

No debe asustar como si fuera semipelagiana la preferencia origeniana por el segundo miembro de la disyuntiva. El Espíritu Santo se da «a partir de los méritos» porque — interpretando a Orígenes en lenguaje occidental — ello quiere decir que el hombre lo recibe cuando *trabajando bien unido a la acción agraciante de Dios* se hace digno de Él (p. 50).

La gracia sería, así, el connaturalizarse el Espíritu Santo con el hombre Cristo Jesús y, respectivamente, con la Iglesia y los cristianos (p. 59).

c) *El Espíritu Santo divinizador de la criatura*

Es importante insistir en las perspectivas «orientales» (naturaleza históricamente elevada, primacía de la gracia increada sobre la gracia creada) porque ellas vienen a ser los grandes principios de un tratado de Gracia pre-escolástico, reflejado en todo el primer capítulo de Rius.

En cuanto a la naturaleza históricamente elevada, podemos insistir todavía en la visión del hombre como participación «natural» del Logos, la cual comporta la *racionalidad* y, además, un principio remoto de vida espiritual, *un esbozo de la vida divina.* A esta primera participación (no demasiado lejana, como hemos visto ya al existencial sobrenatural de Rahner o al existencial crítico de Alfaro) sobreviene la participación del Espíritu Santo, quien no sólo «concede» la gracia sino que es creador, en el hombre, de lo que podríamos llamar una *espiral trinitaria,* por la cual el Espíritu nos capacita para una nueva y ulterior participación de Cristo, no ya como Logos que nos confiere la racionalidad, sino como Sabiduría que crea en nosotros una dimensión sapiencial suprarracional (pp. 59 ss., en relación con pp. 25-26).

La gracia se concibe más como autodonación de Cristo y del Espíritu al hombre — en la línea de la gracia *increada* recibida por participación — que no como entidad creada elevadora del hombre.

d) *La trinidad «económica»*

Lo más audaz de la concepción origeniana es la visión en función de la Economía salvífica que él tiene de las divinas personas. El Espíritu Santo sería, según él, el mismo Espíritu de Dios, pero hipostasiado en orden a la divinización de la criatura (p. 25).

En realidad, Dios es trino *porque* ha querido revelarse *creando; porque* ha querido hacernos partícipe (como loguikoi) de su *racionalidad; porque* ha querido agraciar a la criatura con *su propia vida* (ver p. 60).

e) *La trinidad de Personas*

El tema trinitario aparece de lleno en el capítulo segundo. — Las novedades respecto a la Teología occidental pueden reducirse a tres:

1. El Hijo ciertamente procede del Padre, pero no por generación intelectual como en la construcción agustiniano-tomista (p. 86), sino que procede por vía volitiva: Es *Querer Segundo* substantivado a partir del *Querer Primero* o Querer Fontal del Padre (ver p. 90). Se trata de una generación a partir de la decisión «económica» del Padre ordenada a nuestra salvación de la cual el Hijo es Mediador. La fórmula origeniana es que el Hijo procede del Padre «tamquam a Mente Voluntas (pp. 88, 90...). Se trata de un proceso formalmente volitivo (y «económico», podríamos añadir). La Mente por sí sola no hubiera podido emitir su Logos si no hubise terciado la voluntad divina profiriendo un germen capaz de actuarla. El Primer Querer se ha impreso por entero en la Mente (divina), individuando al Logos como nuncio de la futura Economía elegida por Dios (p. 95).

En este punto, Rius mantiene un discreto y elevado diálogo con Orbe, reconociendo con él la *voluntariedad* que los teólogos prenicenos — eclesiásticos y heterodoxos — asignan al proceso generador del Hijo. Rius, en cambio, no encuentra textos origenianos capaces de probar que el Télema o Querer divino realice un proceso volitivo de índole «*espirativa*», en la línea de la procesión «secundum voluntatem» de la Teología medieval (pp. 88, 99, 102 y 164-165).

2. La divinidad del Hijo es concebida como »divinidad-participada» substancialmente de la divinidad-fontal de Dios Padre. De ahí deriva la función «económica», diaconal o de mediación, que el Hijo ejerce entre el Padre y los hombres. El Hijo no es «constituido» Dios por ser Logos, sino por haber sido ungido (en un segundo momento *atemporal*) con el Espíritu divino. No hay subordinacionismo, pero hay distinción entre fontalidad y participación substancial (pp. 106-110). Sólo el Padre es autozeós.

3. La procesión del Espíritu Santo no es generación (lo mismo siente la teología occidental), ni ha sido hecho como las demás criaturas. Pero Orígenes verá muy claro que tan sólo el Hijo ha sido «engendrado por el Padre sin intermediarios» (p. 157), mientras que el Espíritu Santo ha sido «hecho» por (úpó) el Padre *mediante (diá) el Hijo*. «El Espíritu Santo ha sido "hecho" persona subsistente a partir del Padre por medio del Logos. Es el Espíritu mismo, procedente de la fuente de Dios, "formado" a su paso por el Hijo con todas y cada

una de las formas, epínoias o virtudes, que constituyen el pléroma filial» (p. 167).

Aquí lo característico — en la línea griega del «per Filium» — consiste en que no hay «espiración» en el proceso del Espíritu Santo, sino — tal como veíamos al tratar de la Gracia, la cual consistía en connaturalizarse el Espíritu con el Hijo y con los Hijos — lo que hay en la procesión del Espíritu es la «formación» de éste a través de Sabiduría, Logos, Vida y Luz del Hijo: «Mediante las formas o epínoias del Logos la Materia-substrato divino o Espíritu impersonal ha adquirido subsistencia propia e independiente en la Tercera Persona de la Trinidad» (p. 158).

A estas tres novedades origenianas hay que añadir la ya indicada, que consiste en la enérgica acentuación de lo «económico» en la construcción trinitaria origeniana. Es posible que el lector «occidental» se pregunte: La razón de que haya Logos ¿es *propter homines* o es debido a la alteridad y comunicación que existe en la misma vida divina? El Espíritu Santo ¿se constituye en orden a la divinización de la criatura o es el íntimo lazo de unión entre el Padre y el Hijo? Aquí aparece cada vez más la impasible objetividad del autor, atento solamente a transmitir en forma transparente el pensamiento origeniano y orillando la tentación de hacer teología especulativa *por su cuenta* o superficialmente *comparativa*. Rius ha dejado explícitamente toda posible tarea comparativa (¡no concordista!) a quienes quieran beneficiarse de su investigación profunda y desinteresada.

Todavía el magno «Tratado de Gracia» origeniano se prolonga en los capítulos cuarto y quinto, en los que se examina el dinamismo del Espíritu Santo que hace decir a los hombres «Abbá», Padre, y «Kyrios Jesus», Jesús es el Señor (cap. IV), mientras en el cap. V aparece la formación racional y la formación sapiencial que Cristo imparte a los creyentes y a los perfectos. El capítulo VI, finalmente, es una visión de la Escatología ya inaugurada aquí por los Perfectos y Espirituales que anticipan en esta vida las realidades futuras como miembros de la Iglesia-Esposa. La visión eclesiológica que connota este capítulo, en el que la tensión Iglesia-Escatología es constante, es, como todo el libro, un incentivo a descubrir en las fuentes los problemas de la Teología de hoy. El «ya» y el «todavía no» de nuestra eclesiología y de nuestra escatología aparecen en la contraposición origeniana entre la Iglesia terrena de este mundo y la Iglesia constituida por los Perfectos (p. 472) con todo su dramatismo claro-oscuro. — JOSEP M.ª ROVIRA BELLOSO.

JOSEP M.ª ROVIRA BELLOSO, *Estudis per a un tractat de Déu*. Barcelona, Ed. 62, 1970, 252 pàgs. (Col. «Blanquerna», 47).

Amb la intenció de mantenir-me fidel a la tasca de presentació, amb realisme i sense cedir a triomfalismes fàcils, començaré per recordar l'època en què apareix aquesta obra: època de desengany per part de molts, de pèrdua de fe, època en què el silenci de Déu sembla que es pugui tallar (com en totes, naturalment!). S'han divulgat entre nosaltres les teologies d'importació mal anomenades de la «mort de Déu». Penso, amb tot, que el moment traumàtic de la «mort de Déu» ja està passant. Potser el trauma ha deixat desplegar, amb un major respecte a les dades positives de l'Escriptura i amb el vigor fecund de la fe, una teologia sobre Déu més enrequidora. L'obra de mossèn Rovira cal situar-la en aquest moment: representa una reflexió que assimila aquella certa admiració que la tradició teològica més vàlida havia traçat. Admiració que sempre és novetat, malgrat que repensi un missatge perenne; novetat substanciosa que té la qualitat de no ser agressiva ni polèmica: l'obra de mossèn Rovira no és moderna ni antimoderna. Té la preocupació d'afirmar l'actualitat de la Paraula de Déu.

La primera part del llibre — estudis bíblics —, la més extensa sens dubte, deixa entendre el valor creador de la Paraula en el temps. Si massa sovint tenim la idea de parlar un llenguatge inintel·ligible quan parlem de Déu a l'home de la nostra societat urbana i industrial, no és solament perquè aquest home no es plantegi el problema de la seva vida. És perquè sovint parlem com a propietaris d'una resposta. Mossèn Rovira es presenta com a testimoni vivent d'una interrogació, d'una crida. I tota paraula vivent que diu més del que diu i és capaç de crear silenci en l'home, sens dubte és el millor toc d'alarma per plantejar la qüestió d'una altra Paraula: la de Déu mateix. Per aquesta raó, crec que la part bíblica de l'obra sol·licitarà el lector amb una sèrie de suggeriments ben vius, sempre en benefici de la pròpia vida de fe. Les diverses facetes del Déu que es revela al llarg de la història són presentades amb un equilibri serè.

És possible que aquesta part hagués hagut d'estar precedida d'unes consideracions metodològiques que assenyalessin les intencions bàsiques i els criteris seguits en la interpretació bíblica; és possible que els especialistes de l'Escriptura puguin discutir algun punt concret, que voldrien més precisat segons l'última paraula de l'exegesi actual, sempre apta per a il·luminar amb més claredat els passatges adduïts. Però el punt de partida del teòleg, l'intentat per mossèn Rovira, és recollir el testimoniatge de l'Escriptura llegida i interrogada en relació als problemes de l'home d'avui. La perspectiva del teòleg quan tracta l'Escriptura és diferent de la d'una interpretació bíblica preocupada només per la crítica històrica. Aquesta li és necessària per a discernir les

intencions i la finalitat del testimoniatge bíblic i per evitar una exegesi il·legítima; però allò que dirigeix el seu treball són les qüestions que planteja l'Església d'avui i les qüestions que són plantejades a l'Església d'avui. Això està modestament aconseguit, segons el meu judici: una prova és que l'exposició del llibre engendra un sa apetit d'endinsament. La presentació dels temes, en el llenguatge i en l'articulació, esdevé molt humana, com escau a un professor de teologia que és conscient de la seva tasca; perquè s'ha de dir que aquests *Estudis* són el resultat d'unes classes destinades a ensenyar a «pensar teològicament». Potser aquest origen de l'obra — apunts de classe — explica l'excessiu esquematisme del text, que algunes vegades només esdevé intel·ligible del tot als qui han seguit les lliçons de l'autor. Malgrat això, en general la dificultat queda superada, perquè mossèn Rovira deixa parlar respectuosament els textos bíblics sense estalviar als lectors d'assimilar-ne la vivesa i, diria gairebé, d'identificar-se amb els herois (Abraham, Isaac, Jacob . . .) que han viscut les seves aventures de fe.

La segona part del llibre està constituïda per uns breus apunts sobre Déu en la teologia «negativa» d'alguns Pares grecs. Donada la importància del tema, seran molts els qui trobaran insuficients les pautes esbossades. Malgrat les aparences de simplificació, no es pot dir el mateix respecte a la tercera part, que tracta de l'anomenat coneixement natural de Déu. A més de l'anàlisi bíblica de Saviesa 13, 1-9, i Romans 1, 18 ss., mossèn Rovira presenta el tema en el Vaticà I, tot relacionant-lo amb la teologia dialèctica de Barth i de Bultmann, amb el concepte d'analogia en el Pseudo-Dionís i sant Tomàs i amb l'apel·lació de Déu segons Brunner. Amb una notòria modèstia en l'exposició, mossèn Rovira pren part en el debat: el caracteritza una exposició sincera, plena de fe, ecumènica sense exhibicionisme. Tot i la complexitat del tema, respecte al qual crec que hauria pogut beneficiar-se de l'aportació d l'obra de H. Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde selon Saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth,* París, 1969 (vegeu «Qüestions de vida cristiana», 53, pàg. 116), aquesta part manifesta una elaboració pausada, dialogada, finament reflexionada.

«Estudis sobre l'ateisme» constitueix la darrera part. Resulta un esbós, en el qual es descobreixen unes línies-clau, traçades ja pel pare De Lubac en *Le drame de l'humanisme athée.* Es poden considerar molt orientadores, perquè expliquen moltes de les actituds, a voltes poc reflexionades, en què viu molta de la nostra gent, aquí i avui.

El balanç seria fàcil de fer: una obra que té gust de poc. Aquesta expressió, al marge del que té d'elogiós, vol ser una crítica a aquell excessiu esquematisme dels temes, del qual ja he parlat i que és el tribut que l'obra paga al seu origen. Amb tot, em sembla clar que la teologia que presenta mossèn Rovira és un testimoniatge d'una fe que es recolza en la història constant de la comunicació de Déu. És simplement teologia, que no crec que hàgim d'etiquetar amb el qualificatiu

de «rovírica», com fa Jaume Lorés en el pròleg: en el moment de desmitificar tantes teologies no veig que sigui oportú de mitificar d'altres, i encara menys mitificar persones concretes. El gest modest que revela tota l'obra, que es presenta com una aproximació al coneixement de Déu, és prou significatiu per a evitar exageracions provincianes. El mateix títol *Estudis* demostra que mossèn Rovira, conscient de totes les limitacions del seu treball, no ha volgut presentar un tractat sintètic sobre Déu, ben difícil en el nostre temps, sinó més aviat punts analítics que provoquin noves col·laboracions i estimulin els estudiosos del nostre país a aclarir molts dels aspectes suggerits amb simplicitat i amb nervi. En resum, es tracta d'una obra de fort valor desvetllador i, en conseqüència, de valor dialogant amb tots els qui creuen o volen creure.

EVANGELISTA VILANOVA

CLAUDE TRESMONTANT, *Le problème de l'âme.* París, Éditions du Seuil, 1971, 220 págs.

C. T. aborda de manera temática en su último libro el problema metafísico y religioso del «alma» al que ya había dedicado incidentalmente muchas páginas en su amplia producción anterior. En la primera parte — la más extensa (pp. 13-147) — traza un bosquejo histórico de la problemática filosófica desde los Upenishads hasta Bergson. En la segunda analiza los temas de la substancialidad (pp. 151-182) y de la inmortalidad del alma (pp. 187-201) y el de la resurrección (pp. 202-220). La orientación general del texto pretende ser de «filosofía cristiana» fecundada por el pensamiento de Aristóteles y el evolucionismo finalista. Su antiplatonismo es muy marcado. La atención a los mejores biólogos actuales es considerable y se comprende dado el talante «físico» de su especulación.

Tresmontant reconoce que «la historia del problema» de la primera parte parecerá «a unos excesivamente larga», mientras que otros la juzgarán «breve en exceso» (p. 9). Por nuestra parte la creemos demasiado desigual. Sobresale, sin duda, en la exposición de la doctrina de Aristóteles, así como en el resumen del período gnóstico y neoplatónico, aunque los especialistas puedan encontrar aquí y allá algunos juicios demasiado externos y aun precipitados. También está bien desarrollada la antropología de Descartes. Olvidar, en cambio, todos los autores que median entre Malebranche y Bergson es un salto muy grave, no justificable. La excesiva esquematización de los Upanishads y del platonismo no recoge, ni en un caso ni en otro, muchos matices que atenuarían cuando no variarían el sentido y contenido de sus afirmaciones.

La segunda parte se abre con el tema de la substancialidad del alma. El a. aporta un elenco abundante de textos de científicos actuales de todas las tendencias — en general biólogos, como ya indicábamos —

que suponen, según él, una filosofía implícita aristotélica a propósito del alma como principio de información y como estructura estable en la variación constante de la materia. El alma es una «función» relativamente independiente por lo que el viviente es y se manifiesta como tal. La conciencia de nuestra permanencia a través de los años como unidad de sujeto le sirve de manera rápida para pasar de lo estrictamente biológico al psiquismo propiamente dicho.

Más aristotélico que Aristóteles, T. tropieza con serias dificultades cuando se enfrenta con el problema de «la inmortalidad del alma». Si hemos comprendido bien estas páginas — en las que de modo acusado el pensamiento filosófico, el científico y el cristiano se mezclan sin sintetizarse —, parece que podríamos resumir su pensamiento así: 1) Nadie tiene derecho a hacer equivalentes muerte y aniquilación (193-196); 2) es filosóficamente *posible* que el «alma» siga existiendo después de la muerte (p. 196); 3) algunos argumentos-análisis del acto de conocer, deseo natural de vivir siempre, supuesta la no absurdidad de la naturaleza, etc., la hacen probable (id.); 4) no hay argumento decisivo de la inmortalidad «si nos apoyamos solamente en lo que somos» (ya que «para la metafísica cristiana la existencia es un don») (198); 5) pero hay una «esperanza razonable» de inmortalidad dado que Dios es providente y nos prepara un futuro (199); 6) en efecto: «la existencia de un Ser que sea la fuente de información creadora se establece por análisis objetivo y racional» y de tal manera que «el ateísmo es impensable y jamás ha sido pensado realmente» (198). Dejando aparte el optimismo de esta última afirmación, cuya valoración nos llevaría demasiado lejos, bástenos ahora con indicar una doble serie de ambigüedades que sufre el texto de T.: ¿Qué alma es posible que sobreviva a la muerte? ¿La de todo viviente o sólo la humana? ¿Con qué derecho se pasa de la relativa independencia del alma en relación a la materia en el compuesto o del principio estructural en relación a sus componentes, a una permanencia de la estructura cuando los posibles componentes no son verificables? Por otra parte, ¿qué relación intrínseca religa la tesis según la cual para la metafísica cristiana la existencia es un don del Creador con la imposibilidad de establecer una prueba racional de la inmortalidad? No es preciso recurrir a ningún «argumento ontológico del alma» (197), sino a un análisis objetivo y racional» de la misma índole y con análogas dificultades críticas del que establece la existencia del Creador. Las reales dificultades son gnoseológicas, sin que se vea qué utilidad puede reportar aquí el recurso a la Sagrada Escritura. ¿No es, en definitiva, también una constante bíblica que Dios es fiel en sus dones?

El capítulo acerca de la resurrección es estrictamente teológico. El «filósofo cristiano» sólo puede constatar su extrañeza en tres puntos: En primer lugar ante lo que le parece excesiva ingenuidad crítica por parte del autor, que no parece querer percatarse de las claras influencias griegas en el pensamiento bíblico de los últimos libros del Antiguo

Testamento y en la mayoría de los del Nuevo, por lo que a expresión y esquematización conceptual se refiere. No es preciso caer en la Teología liberal para admitir estas evidencias. En segundo término, le extraña lo que le parece mala semántica cuando se vacía de todo contenido propio el término resurrección y se lo hace equivalente al de vida eterna. Finalmente se sorprende ante la frase «aun si se hubiese encontrado el esqueleto de Jeshua (= Jesús) en la tumba, esto no cambiaría en nada *el hecho* de la resurrección» (213), (el subrayado es nuestro). Aunque sea inmiscuirnos en campo ajeno, deseamos notar que si bien el «theologumenon» del «sepulcro vacío» es muy probable que sea relativamente tardío en la redacción evangélica, parece imprescindible en el seno del kerigma primitivo para señalar, precisamente, el carácter único, primordial y paradigmático de la resurrección real del Señor, garantía y causa de nuestra fe.

El ensayo de Tresmontant contiene sin duda elementos valiosos. Su insistencia, por ejemplo, en la unidad estructural del hombre, así como la «desacralización» de la idea del alma y la mostración de los cartesianismos inconscientes a partir de los cuales pensamos en caminos realmente sin salida ni antropológica ni cristiana. Son de agradecer también las largas citas textuales de grandes autores que ponen en presencia del no iniciado la problemática de manera apropiada, etcétera. Sus análisis filosóficos, en cambio, quedan muy por debajo de otros filósofos — p. e., Zubiri — que también han enfocado el mismo problema con este estilo metafísico φυσικός que todavía no ha dicho su última palabra.

J. M. Via

Luis Via Boada, *Crustáceos Decápodos del Eoceno español.* Jaca, 1969, 479 pp., 39 láms., múltiples dibujos y cuadros (n.os 91-94 de «Pirineos», revista del Instituto de Estudios Pirenaicos).

Esta voluminosa y extraordinaria monografía paleontológica, cuya única pega consiste en el hecho de que se hayan tardado más de diez años en publicarla por razones completamente ajenas a su intrínseco valor, viene a representar posiblemente la mejor monografía de este tipo publicada en España en muchos años.

Se trata, como su título indica claramente, de un estudio de los crustáceos decápodos (vulgarmente cangrejos) fósiles que se han encontrado hasta el presente en los sedimentos españoles pertenecientes a la serie eocena (Terciario inferior).

El trabajo se desarrolla dentro de dos capítulos generales. El primero es la descripción, determinación y estudio del material español. El segundo trata de la comparación del material español con el material estudiado por los diversos autores fuera de España, dentro del mismo lapso de tiempo geológico.

La extensión y riqueza del texto hacen imposible una breve recensión, pero quizá podamos dar idea de su contenido y de su valor a través de un resumen rápido de cada uno de estos dos capítulos.

La primera parte o capítulo se inicia, aparte de una introducción metodológica, con una reseña de las determinaciones anteriores, es decir, con el resumen de cuanto era conocido en esta materia al iniciarse este exhaustivo trabajo.

Sigue a esto un catálogo de los materiales estudiados que suponen una búsqueda casi detectivesca del material extraordinariamente disperso. Se ha estudiado material de diversas colecciones de Barcelona y Cataluña, así como de Madrid, Oviedo, Pamplona y Alicante dentro de España y también material guardado en colecciones extranjeras (París, Nantes, Toulouse, Argel).

La descripción y determinación del material estudiado constituye la parte básica de la monografía y es un modelo de rigor, precisión y método. El resultado de esta investigación ha sido el estudio paleontológico de 42 especies, de las cuales 23 son nuevas. Estas especies están encuadradas dentro de 27 géneros, tres de los cuales son nuevos, y muchos de ellos estudiados profundamente con aportaciones nuevas de gran valor. En conjunto, el estudio paleontológico comprende más de 300 páginas.

Finaliza esta parte el análisis de la repartición geográfica y estratigráfica de las formas estudiadas. En este punto es muy importante el establecimiento de unas biocenosis carcínicas (de Gurb, de Collbàs, de Sarrià de Ter, de San Vicente de la Barquera) que sirven para la biostratigrafía del Eoceno. Profusión de mapas y tablas ayudan a la comprensión del valor y significado de los hallazgos.

La segunda parte tiene otro tipo de interés más universal en cuanto a los aspectos estratigráficos y paleogeográficos, por cuanto se establecen relaciones con las faunas de otros países, y se logran puestas al día de interés universal para los especialistas de este tipo de fauna.

Así, por ejemplo, se incluye en la Memoria un suplemento y puesta al día del Fossilium Catalogus (Catálogo informativo de todas las especies de crustáceos decápodos) desde el año 1929 al 1959.

También se ordenan las especies según las principales cuencas oceánicas mundiales y se estudia el desarrollo en el espacio y en el tiempo de los 104 géneros representados en el Eeoceno mundial.

Finalmente se compara la fauna española con las correspondientes faunas extranjeras, y en este punto se obtienen resultados muy importantes. En efecto, se observa la existencia en España de dos tipos de faunas desde el punto de vista paleogeográfico, a saber, fauna mediterránea y fauna atlántica. La situación de estas faunas varía a lo largo del tiempo y es un instrumento que permite restablecer la evolución paleogeográfica del Eoceno del Norte de España.

En realidad, estos resultados, junto con los citados más arriba refe-

rentes a la caracterización de biocenosis diversas, son las aportaciones más originales de estos últimos tiempos a la caracterización biostratigráfica del Eoceno español.

Es en este orden de cosas que debe valorarse la aportación de esta tesis dentro del panorama geológico español. En realidad, esta Memoria, aun siendo fundamentalmente paleontológica, es una aportación decisiva a la historia geológica del Terciario inferior de España.

SALVADOR REGUANT

MANUEL USEROS, *Cristianos en comunidad.* Salamanca, Editorial Sígueme, 1970, 227 págs.

Como tantos otros aspectos de la vida cristiana, la dimensión comunitaria es un valor que, sin haber desaparecido nunca de la conciencia de los cristianos, en los últimos años ha experimentado un aumento de cotización tanto en la teoría como en la práctica. A pesar de ello, es muy posible que se hable mucho de comunidad cristiana sin tener ideas claras acerca de lo que en realidad es ni de cómo puede y debe funcionar. Clarificar ideas y disipar equívocos es una tarea enormemente necesaria en este terreno, ya que, según el sentir de muchos teólogos y pastores, el futuro de la Iglesia depende en gran manera de la existencia y vitalidad de auténticas comunidades. El P. Congar, en el Congreso Mundial de Teología celebrado en Bruselas en septiembre de 1970, afirmaba que «el fenómeno de los pequeños grupos tomará mucho incremento en el futuro, ya que — sea cual sea el nombre que adopten — estas comunidades responden al sentimiento de que la Iglesia, como grupo global de masa y como institución, no satisface las necesidades que se sienten y se muestra como alienante».

El libro de Useros es un magnífico instrumento para poner un poco de orden en el confuso mundo de ideas y vivencias que caracteriza el fenómeno de las llamadas «comunidades de base», tanto en nuestro país como en toda la Iglesia. Su principal objetivo es determinar con la mayor precisión posible la íntima esencia y las notas características de la verdadera comunidad eclesial, considerada no como una abstracción sino en su realización concreta y visible. La originalidad del estudio reside en que, en lugar de tener en cuenta únicamente los grandes principios teológicos sobre la naturaleza de la Iglesia, se basa sobre todo en el análisis de las comunidades primitivas y en la observación de los fenómenos actuales. Ello confiere al libro una vivacidad y un interés nada habituales en estudios de este tipo.

Cada capítulo parte de una nota característica de la comunidad primitiva y aterriza en consideraciones muy oportunas sobre la problemática más actual. Creo que este entronque entre lo antiguo y lo moderno constituye lo más original del estudio, ya que, tanto lo que se refiere a los análisis como lo que representa observación sociológica

actual, es fruto de un hábil manejo de publicaciones de otros autores.

Bajo el lema de la frase del libro de los Hechos: «Comenzaron los discípulos a llamarse cristianos», trata el autor el tema de la originalidad y configuración de la comunidad cristiana y su relación con la comunidad humana. A partir de otro pasaje del mismo libro: «Recibieron la gracia y se bautizaron», estudia la formación y el desarrollo de la comunidad, insistiendo en los aspectos litúrgicos. Basándose en la afirmación de que «todos los que creían vivían unidos», analiza las diversas formas cristianas de vida en comunidad, y a partir de que los cristianos primitivos vivían «en medio del general favor del pueblo», muestra cuál debe ser el testimonio de la comunidad cristiana, con unas consideraciones muy interesantes acerca de su situación de «diáspora» y de su relación con la sociedad del bienestar. Por último, teniendo en cuenta lo que dice san Pablo sobre su relación con Pedro («Le resistí, porque se había hecho reprensible»), estudia uno de los puntos más delicados del funcionamiento interno de la comunidad: el equilibrio entre obediencia y responsabilidad.

Buen servicio el que ha prestado Useros a la reflexión y a la praxis de los cristianos que desean vivir su cristianismo en su verdadero nivel comunitario. No es que haya tratado todos los temas ni que haya dado solución a todos los problemas. Pero sí ha ofrecido una poderosa síntesis de todo lo que hay que tener en cuenta para que se haga posible la creación de comunidades que, en frase del P. Congar, sean «lugares donde el hombre se recomponga, vuelva a encontrar el sentido de las cosas y de sí mismo, critique lúcidamente sus alienaciones, se exprese libremente, se comunique con los demás, sienta la fuerza del amor».

JOAN LLOPIS

JUAN MARÍA VELASCO, *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry.* Madrid, Instituto Superior de Pastoral, 1970, 206 págs.

La obra de Juan Martín Velasco es la primera aproximación en lengua castellana seria, coherente y matizada al pensamiento de H. Duméry. Se trata de un tesis de doctorado en filosofía defendida en la Universidad Católica de Lovaina en 1960, a la que ahora el autor — además de actualizar la bibliografía y de hacer algunas correcciones de menor momento — ha añadido un apéndice (pp. 165-193) en el que estudia y valora los trabajos que acerca de Duméry han visto la luz en el último decenio. Esto le permite demostrar lo ajustado de su interpretación y la actualidad de la misma. También se insinúan los caminos de investigación por lo que prosigue actualmente el autor.

J. M. V. cumple fielmente en su libro la intención manifestada en el prólogo (pp. 5-8): «nos ha movido a escribir este trabajo el interés

por esclarecer la cuestión de si es posible, y bajo qué condiciones, un análisis crítico a nivel filosófico de la religión cristiana... Pero el trabajo mismo está centrado más concretamente en el estudio de los problemas del método en filosofia de la religión tal como Duméry lo ha establecido. Este estudio constituye la segunda parte de nuestra obra (pp. 97-163). Dado que los problemas metodológicos están indisolublemente ligados en nuestro autor con la elaboración de su síntesis filosófica, en la primera parte (pp. 23-96) hemos expuesto las grandes líneas de la misma y las reflexiones críticas que ha suscitado en nosotros. Hemos creído oportuno introducir esta parte con unas páginas (páginas 9-22) dedicadas a los primeros trabajos filosóficos de Duméry» (pp. 7 s.).

La filosofía de H. Duméry se inscribe en el marco del espiritualismo francés de tradición blondeliana. Duméry mismo es uno de los especialistas más perspicaces de Blondel. Pero supera este marco por el conocimiento y el uso de la fenomenología husserliana como lenguaje — sobre todo en *Crítica y religión* — y en particular por su sustitución de una concepción de la ontología de índole «participacionista» — una metafísica del ser — por otra de carácter marcadamente «procesionista» — una metafísica del Uno — en la que los términos superiores, y de modo radical el Absoluto, están tan por encima de los niveles inferiores de realidad que propiamente debe afirmarse que éstos son por lo que el superior no es. Duméry debe esta concepción a Plotino a través de las conocidas obras del P. Trouillard.

Quienes deseen familiarizarse con este tipo de pensamiento, tan contrario a la «cosificación» del Absoluto y de la conciencia, encontrarán en el libro que comentamos una exposición breve, honesta, precisa y, sobre todo, de extraordinaria claridad. En esta concepción — en la que evidentemente tendrá la primacía la teología negativa — «no se plantea el problema de saber en virtud de qué principio afirma el filósofo la existencia del Absoluto. Su afirmación no se funda en principio alguno, sino en la presencia del mismo Absoluto que se manifiesta en la intención transdeterminante que traspasa al espíritu» (p. 89). Una concepción así tiene sus graves dificultades gnoseológicas y metafísicas, pero es mérito del autor el haber sabido, en general, situarlas en su verdadero contexto, así como haber sabido mostrar el «humanismo de la dignidad humana» que posibilita. La afirmación repetida de Duméry «Dios nos ha creado creadores» aparece entonces con nitidez. Creadores de ideas y valores y no sólo de artilugios y de técnicas, pero en el seno de una dualidad interior que hace imposible pensar que nuestro espíritu sea el Absoluto. Con ello creemos qu se facilita la mostración de la inanidad de la mayoría de críticas del ateísmo contemporáneo a una auténtica concepción religiosa de la vida.

La segunda parte aborda propiamente la filosofía de la religión. En realidad, toda la obra de Duméry puede ser concebida como el intento

de mayor envergadura, en los últimos 50 años, para establecer una filosofía de la religión que sea al mismo tiempo respetuosa de los datos de la fe cristiana y de las exigencias del filosofar. Después de un análisis de los métodos de otros autores, llamados respectivamente de «confrontación» (el clásico de la Edad Media) y «de explicación y de anticipación formal» o constitutivos *a priori* (racionalismo, Kant y, finalmente, Hegel, entre otros), que, según Duméry, o bien no respetan suficientemente las exigencias de la razón o de la fe, el autor presenta cómo concibe Duméry la posibilidad y las tareas de la filosofía de la religión. La fenomenología descriptiva es necesaria pero insuficiente. Debe completarse por un «método de discriminación» o sea un «análisis reflexivo y crítico de los aspectos formales — categorías, esquemas... — de la religión. El contenido revelado como tal, por su parte, pertenece a la teología por ser ésta todavía — quiéralo o no — una actividad prospectiva y viva del sujeto creyente y por tanto homogénea a sus propios contenidos.

Las críticas que esta concepción mereció, en particular de los teólogos, son examinadas y valoradas en el último capítulo. Para J. M. V., el ideal filosófico propuesto por Duméry es válido en principio y no atenta — bien comprendido — a ninguno de los principios de la fe. Con todo, señala sus debilidades y peligros, entre los que sobresale el que consistiría en creer que la relación del espíritu con el Absoluto es la *fe* verdadera, de la que las diversas fes positivas sólo serían expresiones en los niveles inferiores del hombre y por ende totalmente relativas. A pesar de los textos claros de Duméry, que apuntan en esta dirección, creemos que el autor consigue convencernos de que el verdadero pensamiento de Duméry se refiere a una dimensión originaria y radical religiosa del hombre que no es todavía la fe, sino el ámbito desde el cual toda religión es posible. En este caso, el cristianismo puede conservar su propia especificidad religiosa, ser «la verdad de la religión», sin peligro de relativismo. Por nuestra parte, opinamos que las ambigüedades de Duméry en este punto reflejan la ambigüedad fundamental de toda antología henológica cuando ha de enfrentarse con una revelación positiva o, si se prefiere, con un Dios que establece un diálogo interpersonal con Él.

Cuantos están interesados en el viejo y siempre renacido problema de la relación entre filosofía y teología, entre fe y razón, deberían leer esta obra aun prescindiendo del interés real que los trabajos de Duméry merecen. También en este sentido la desapasionada tesis de J. M. V. significa una contribución importante tanto por lo que dice como por lo que sugiere.

J. M. VIA

YVES CONGAR, *La fe y la teología*. Barcelona, Editorial Herder, 1970, 370 págs.

La obra del padre Congar que ahora aparece en castellano, dentro de la colección de Editorial Herder «El misterio cristiano» — colección que es la traducción de su homónima francesa, publicada por Desclée —, es acaso de las que más ha ayudado a la renovación, en cuanto a método y también en cuanto a contenido, de la teología fundamental. La obra fue redactada — como el autor mismo manifiesta en el prólogo — en los años 1958-59. Más de diez años han pasado desde entonces. Años decisivos en este terreno, sobre todo por el impacto del Concilio, y, más concretamente, de la «Dei Verbum». El libro aparece entre nosotros en plena época posconciliar — aunque ya antes el original francés fue aquí usado abundantemente por los profesores de teología —. Ha habido que hacer algunas correcciones de la propia mano del autor; éstas, sin embargo, han sido escasas, lo que puede dar idea de la validez del enfoque abierto y actual que el libro tenía ya en su primera redacción.

La obra, dividida en tres partes, ofrece un estudio profundo y documentado acerca de la fe, la teología y su historia. La misma estructura de los temas indica ya su actualidad. Cada día, en efecto, se tiende más a programar la teología fundamental a través de estos momentos: la revelación de Dios en la historia de la salvación, la plenitud de esta revelación en Cristo y su transmisión en la Iglesia; la fe, como respuesta a la palabra; y, por último, la teología, como la reflexión sistemática y científica sobre la fe. Obsérvese el detalle de que a la parte denominada «Introducción a la teología» le sigue una «Breve historia de la Teología», desde los Padres de la Iglesia hasta la teología del siglo XX.

La exposición resulta una combinación armoniosa de teología positiva y especulativa, con una dosificación precisa de dato concreto y sistematización y con aquella claridad expositiva a la que nos tiene acostumbrados el gran maestro en teología que es el padre Congar.

Una dimensión del libro sorprende al lector, en razón precisamente de su notable «actualidad». Es bien sabido que la teología actual — sobre todo a partir del Congreso Internacional de Teología celebrado en Bruselas por la Fundación «Concilium» — vive una creciente preocupación de apertura al hombre. Son bien conocidas también las significativas palabras que en tal ocasión publicó el padre Congar y que ponen en evidencia la «juventud» — en el sentido de apertura al futuro — de este pensador. Pues bien, este «tratado» refleja precisamente una teología viva, concebida como forma de servicio a Dios y a los hombres y como compromiso cristiano en el mundo, y por eso no olvida al hombre y sus problemas actuales. El autor, constantemente

atento a la revelación, conocida en sus fuentes, y contemplador de la realidad en su acontecer, aborda los problemas de la fe y la teología a la luz de la Escritura y de la tradición, con el realismo de sólidos principios.

Estamos, pues, llamados — dice el padre Congar — a estudiar y a trabajar la teología de siempre, procurando, más que en otros tiempos y en las condiciones nuevas del mundo, desarrollar los aspectos del misterio de Dios que son *para el hombre*. Lo cual — añade — no ha de redundar, de ningún modo, en disolver la teología en una antropología, sino en desarrollar mejor el vínculo que Dios mismo ha puesto entre nosotros y él, creándonos a su imagen y tomando partido por nosotros y por nuestro mundo, de tal modo que, por la encarnación de su Verbo, se ha unido definitivamente a ellos.

Por estas y otras valiosas cualidades, el libro de Congar puede muy bien servir como libro de texto para teología fundamental. Sobre todo para los llamados «cursos institucionales» resulta especialmente adecuado. Estamos seguros de que, en este tiempo de escasez de libros de texto, podrá todavía realizar un gran servicio entre nosotros en este sentido.

JORDI PIQUER

De doctrina Concilii Vaticani Primi. Studia selecta annis 1948-1964 scripta denuo edita cum centesimus annus compleretur ab eodem inchoato Concilio. Libreria editrice Vaticana, 1969, 584 págs.

L'aparició d'aquesta obra té una finalitat molt concreta: la de commemorar el centenari de l'obertura del Concilio Vaticà I. És un oportú recull d'articles sobre les dues Constitucions dogmàtiques «Dei Filius» i «Pastor aeternus» que allí es promulgaren. Articles que, apareguts en diverses obres o revistes, es troben agrupats en aquest volum per facilitar l'estudi de l'esforç teològic que representà el Vaticà I i per il·lustrar alguns aspectes que han preparat el Vaticá II. L'encuny històric que es retroba en tots els treballs ajuda a precisar els contorns de les doctrines elaborades fa cent anys i que no sempre han estat interpretades segons uns criteris hermenèutics prou seriosos.

Amb els estudis d'A. Kerrigan, R. Schlund, R. Aubert, M. Caudron, P. Nau i G. Paradis, la *Constitutio De Fide catholica* «Dei Filius» queda prou emmarcada, així com els treballs de L. Beauduin, U. Betti, W. F. Dewan, W. Kasper, G. Colombo, J. Hamer, U. Domínguez del Val, J. P. Torrell, G. Dejaifve, G. Thils i A. Chavasse, representen una aportació important per a la comprensió de la *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi* «Pastor aeternus», amb tota la temàtica de la infal·libilitat que conté.

L'obra pot qualificar-se com un instrument de treball, beneficiós per a tots els qui no tenen a l'abast una biblioteca que reculli l'enorme

bibliografia, exponent d'un interès teològic creixent, que va multiplicant-se en relació a la problemàtica de les dues Constitucions dogmàtiques del Vaticà I. Cal una paraula d'agraïment als promulgadors que han projectat aquest volum i a la Biblioteca Vaticana que ha permès de dur-lo a terme.

EVANGELISTA VILANOVA

EDWARD SCHILLEBEECKX, *Dios, futuro del hombre.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1970, 221 págs.

El presente volumen recoge seis artículos del autor, publicados ya en diversos lugares y más o menos unificados por una misma intención básica: replantear problemas fundamentales de la reflexión cristiana en el contexto de una cultura secularizada. El que aparece como epílogo del libro, tal como advierte el mismo Schillebeeckx, no sólo proporciona el título general de la obra, sino que ofrece la adecuada perspectiva para comprender todos los demás. Se trata de una reflexión acerca de «la nueva imagen de Dios, la secularización y el futuro del hombre en la tierra». Partiendo de la comprobación sociológica de que el cambio cultural moderno consiste en que «el hombre, en vez de confesar la primacía del pasado (y, por tanto, de la tradición), confiesa ahora resueltamente la primacía del futuro», llega a la conclusión de que, presupuesta la realidad de la verdadera fe en la realidad invisible de Dios, este Dios de los creyentes debe manifestarse sobre todo como «aquel que viene», como el Dios que es *nuestro* futuro. De esta forma surge un cambio decisivo: aquel a quien, antes, desde una concepción anticuada del hombre y del mundo, se designaba como el «enteramente otro», se muestra ahora como el «enteramente nuevo». Este «nuevo» concepto escatológico de Dios debe transformar los tratados teológicos y también toda la praxis cristiana, de tal modo que el compromiso en favor del mundo, un compromiso que brote de la solicitud por el hombre, sea la exégesis del nuevo concepto de Dios, en el que se haga ver efectivamente que Dios es el «enteramente nuevo».

Las intuiciones del epílogo son desarrolladas más ampliamente en los artículos que forman el cuerpo del volumen. Así, el problema de la reinterpretación de la fe es tratado en el capítulo 1: «Hacia una utilización católica de la hermenéutica»; la cuestión del nuevo concepto de Dios se analiza en el capítulo 2: «La secularización y la fe cristiana en Dios»; y las principales preguntas acerca del papel de la Iglesia, como comunidad de creyentes que vive y actúa en el seno de la sociedad moderna, reciben respuesta en los tres capítulos restantes: «El culto secular y la liturgia eclesial», «La Iglesia como sacramento del diálogo» y «La Iglesia, el magisterio eclesiástico y la política».

Digamos algo solamente acerca del capítulo 3, dedicado a los problemas del culto y de la oración en un mundo secularizado. Partiendo

de la duda sobre el sentido de la liturgia eclesial, cree encontrar un camino de solución en la sospecha de que el compromiso cristiano en favor de un mundo que sea digna mansión para todos (es decir, la vida secular como culto), exige internamente la glorificación del nombre de Dios con un acto que no sea directamente útil al mundo (es decir, con la liturgia de la Iglesia). La sospecha va adquiriendo consistencia al analizar, primero, el genuino concepto cristiano del culto «espiritual», que radica en el hecho de que no fuimos redimidos por medio de un servicio específicamente cultual y litúrgico, sino por un acto de la vida humana de Jesús, por un acto situado en la historia y en el mundo, por un acto ubicado secularmente. Y al comprobar, en segundo lugar, que desde el instante en que uno acepta como cristiano el «culto secular», entonces hay que hacer justicia a la plenitud de esa realidad (realidad que es, precisametne, un regalo, un don de Dios), y expresarla también en alabanza y acción de gracias: la autenticidad de la fe exige su expresión gratuita, del mismo modo que la persona que, en el curso cotidiano de la vida ama realmente y recibe amor, desea expresarse en determinados momentos con un gesto que no tiene más significación qu la de ser precisamente una muestra de amor, alabanza y gratitud. Sin embargo, subsiste un problema, que el autor no analiza con suficiente claridad: ¿cuáles deben ser, en concreto, las formas de expresión gratuita de la fe y del amor que más y mejor se acomoden hoy a la peculiar manera de ser del hombre moderno? El problema exige toda la atención, puesto que la mayor parte del «malestar litúrgico» que sufre la comunidad cristiana procede de las soluciones insuficientes que se le han venido dando.

JOAN LLOPIS

Liturgia, problema de hoy, «Liturgia» 25 (1970) 101-301.

Con motivo de sus 25 años de existencia, la revista «Liturgia», de la abadía benedictina de Silos, ha publicado un número extraordinario dedicado al tema general: «Liturgia, problema de hoy». La planificación del número se hizo, de modo marginal y sugestivo, a base de diversos cuestionarios sobre temas candentes, remitidos a gran número de especialistas. Sus respuestas, debidamente clasificadas, son las que constituyen el grueso volumen publicado. Los temas elegidos son de indudable interés y, en general, las preguntas del cuestionario presentan perspectivas sugerentes. Entre las respuestas hay de todo: algunas dan la impresión de pretender salir del paso, simplemente; otras, en cambio, son fruto de madura reflexión y ofrecen caminos nuevos a la investigación teórica y a la actuación práctica. Ello da como resultado que las páginas del volumen presenten un valor muy desigual, aunque en todas sea dado adivinar una preocupación real por los problemas abordados.

En primer lugar aparecen las cuestiones más directamente teológicas, centradas en la problemática del «signo sacramental» (E. Vilanova, J. Espeja, M. Palacios), y en las relaciones entre «liturgia y secularización» (A. Álvarez Bolado, L. Maldonado, P. Tena, N. Fernández Marcos). Vienen después problemas concretos sobre el «bautismo y catecumenado» (C. Floristán, C. Monreal, J. Massana), y acerca de la «penitencia» (A. Hortelano, R. Rincón, P. Trevijano). Después de una incursión en el «año litúrgico» (J. A. Gracia, M. Palacios), se tratan asuntos de mucha actualidad, como son los de «liturgia y juventud» (I. C. C. E., J. Carreras, D. A. Santamaría), los de las «liturgias familiares» (J. Llopis, M. Alcalá, P. Gaeta), y los de la «oración y el ritmo de vida» (A. Pascual, J. A. Goenaga). Técnicos en música (G. Estrada, O. Martorell, D. Cols, A. Taulé) y en arte (J. M. de Aguilar, P. M. Busquets, C. M. López) ofrecen sus puntos de vista acerca de las incidencias litúrgicas en sus respectivas materias. Finalmente, algunos directores de revistas litúrgicas (La Maison-Dieu, Liturgisches Jahrbuch, Gottesdienst, Paroisse et Liturgie, Phase) nos hablan del papel que tales publicaciones deben desempeñar en el momento actual; varios profesores de liturgia (seminarios de Ávila, Ciudad Real, Logroño, Orense y Pamplona, Instituto Superior de Pastoral, Teologado claretiano de Salamanca) nos manifiestan las dificultades con que tropiezan en el desempeño de su labor docente, y una religiosa (Begoña de Isusi) nos habla de las luces y de las sombras existentes en la vida litúrgica de las congregaciones femeninas.

A mi entender, las aportaciones más originales son las de Álvarez Bolado (sobre la actualidad de los signos litúrgicos de base bíblica), de Casiano Floristán (acerca de los requisitos previos en España a la existencia de verdaderas comunidades de fe), de Pedro Tena (al hablar de la función pedagógica de las revistas de liturgia) y de Vicente M. Pindado (por su ejemplar realismo al presentar las verdaderas dificultades de la enseñanza de la liturgia). Creo que sería muy interesante que, partiendo de las intuiciones básicas formuladas en sus respuestas, elaboraran con mayor amplitud y sosiego todo lo que piensan acerca de los problemas apuntados. Aunque sólo fuera por el estímulo que ha supuesto en orden al replanteamiento de muchos problemas relacionados con la situación actual de la liturgia (no siempre definida, como afirma el director de la revista, Ismael F. de la Cuesta), hay que agradecer a los promotores del número su inteligente y eficaz iniciativa.

JOAN LLOPIS

UMBERTO DEGL'INNOCENTI, O. P., *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1967, XLIX-249 págs.

El libro es una recopilación de diversos estudios — diecisiete —, ya publicados por el autor en diversas revistas, que no cita. Ello explica las repeticiones frecuentes de los conceptos fundamentales a lo largo de densas páginas. Repeticiones que, si por una parte pueden dar la sensación de fastidio, por otra tienen la ventaja pedagógica de una creciente asimilación por parte del lector. Repeticiones útiles, porque, al ofrecer distintas facetas de nociones fundamentales, permiten captar éstas en un marco más amplio de repercusiones filosóficas y teológicas.

La introducción es una defensa documentada, vigorosa, coherente, luminosa y reconfortante de la perenne actualidad de la doctrina de santo Tomás de Aquino. La novedad no puede confundirse con la verdad, ni lo antiguo con la falsedad. Sería el más absurdo relativismo.

La ortodoxia de la fe no es un sistema ideológico, que surja de la dialéctica de contrios como síntesis equilibrista de errores. La ortodoxia es la verdad en la fecundidad misma de la vida de fe. Y por ella debemos estar dispuestos al martirio. El dubitatismo no es fuente ni de testimonio cristiano, ni de fecundidad apostólica. La teología es la reflexión humana y respetuosa de la fe. La sistematización filosófica del Doctor Angélico es un instrumento coherente para la penetración y defensa de la fe. Por ello es *ortodoxa*.

Concebir el tomismo como un sistema estático y cerrado es falsificar la fuerza dinámica de los principios perennes de la doctrina del Angélico. Tan occisiva de la vida es la cerrazón como el truncamiento de las raíces. Un sistema filosófico sólo puede desarrollarse en una línea homogénea si, enraizado en principios inconmovibles, es manifestación progresiva de la luminosidad de los mismos.

De ahí que el autor considere una contribución a esta perennidad el presentar desde su raíz ontológica el constitutivo de la persona, cuestión viva en la temática actual del quehacer filosófico y teológico.

Partiendo de la definición de persona como ente completo de orden intelectual o como ente inteligente autónomo (pp. 3-9, 201-211), plantea una distinción básica a lo largo de todos sus estudios: el *estado* de ser del *acto* de ser. Y éste es el constitutivo formal e intrínseco de la persona existencial o fenoménica, sino de la raíz ontológica de la misma. Desde las primeras páginas, Capreolo es presentado como el fiel intérprete del pensamiento del Angélico.

De aquí que, ante la dificultad que presenta el *Quodl.* 1, II, q. 2, a. 2 ad 2 m: «Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi», el autor, extrayendo del propio Capreolo la distinción entre supósito *denomi-*

native y supósito *formaliter*, pueda explicar: «Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae» (III, q. 19, a. 1 ad 4 m).

«A quien preguntase: el acto de ser es o no es un constitutivo intrínseco de la persona, claramente se le puede responder: «El acto de ser no constituye la persona *denominative*, sino sólo *formaliter*, la cual a su vez tendrá sus propios constitutivos intrínsecos, la naturaleza singular inteligente y libre, como elemento material, y el propio *actus essendi* como elemento constitutivo formal. Lo cual quiere decir que el constitutivo *total* de la persona viene dado por los mismos principios que entran en la composición del ente predicamental, esencia y acto de ser; o sea que la persona no es otra cosa, según el Aquinate, que el ente completo de orden intelectual» (p. 18).

La definición de persona de santo Tomás (pp. 19-25) se apoya en la de Boecio, que al presentar ciertas dificultades de aplicación a la Trinidad de personas en Dios y al misterio de la Unión Hipostática, exige aclaraciones y concisiones. El Angélico ofrece su propia definición: «Opertet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana» (*De pot.*, q. 9, a. 4). Definición que se halla en distintas formulaciones en III, q. 16, a. 12 ad 2 m; *Comp. Theol.*, c. 211; *Contra Gentes*, IV, 38. Lástima que el autor no aduce aquí el texto de *I Sent.*, d. 33, q. 1, a 2 ad 4 m, citado en la p. 4: «Personam nominat quid completum subsistens vel existens in natura intellectuali». Sería, además, interesante estudiar la influencia de san Alberto Magno en la formulación de esta definición, pues parece que de él recibe la formulación de relación subsistente.

Capreolo, respondiendo a Escoto y Aureolo, quienes fundamentaron la personalidad en algo negativo, afirma su posición (pp. 26-42). El elemento personante es el *actus actualis existentiae* o *actus essendi*, como acto de la esencia singular *ut quo* y como acto del supuesto *ut quod*. Y no resulta por ello afectada la naturaleza en sus elementos esenciales, pues el «actus essendi» no es elemento esencial ni como formal. Es sólo constitutivo del ente completo.

El autor, citando a Capreolo, objeta a Cayetano que si la personalidad fuera algo de la naturaleza, Cristo no hubiese asumido íntegramente la naturaleza humana. Para confirmar la posición de Capreolo debe tenerse en cuenta la noción metafísica del ente predicamental, su composición real de esencia y acto de ser, del que deriva el estado de ser.

Frente a posibles objeciones es importante recordar: *a*) la distinción entre supuesto *denominative* y *formaliter; b*) la distinción entre esencia, subsistencia y existencia; *c*) que existir es hallarse en la realidad de cualquier modo, mientras que subsistir es existir *in se et per se; d*) la distinción entre la persona *formaliter* y el elemento o constitutivo formal de la persona.

Si en Dios se da un solo *actus essendi,* ¿cómo puede explicarse la Trinidad de Personas? El *actus essendi* constitutivo de la personalidad no es un acto cualquiera, sino propio de una determinada esencia; y este acto en Dios tiene lugar por las relaciones, ya que las Personas divinas no se constituyen por el acto de ser absoluto, sino por el acto de ser relativo.

A partir del capítulo quinto se va acentuando el carácter comparativo y polémico.

Estudia el autor (pp. 43-57) la identidad de doctrina entre Capreolo y Cayetano en sus comentario al *De ente et essentia* (1493-4) e *In I partem Summae Theol.* (1507). Insiste en la distinción entre el supuesto *denominative* y *formaliter.* ¿Cómo cambió Cayetano en su explicación *de Verbo Incarnato* (III P.)? El autor no halla respuesta lógica ni fundamento tomista a tal cambio.

Para justificar el fundamento tomista de la explicación capreolana (pp. 58-87), se aduce la distinción del constitutivo formal en *total* y *parcial.* Según los textos de Capreolo, el constitutivo formal-total de la persona es el «actus essendi», intrínseco al compuesto, pero distinto de la esencia individual. En sentido formal-parcial importa el «actus essendi» in obliquo, «ut quod habet esse». Por ello son irreconciliables las posiciones de Capreolo y Cayetano, pues mientras para aquél el término que hace a la naturaleza formalmente persona es *extrínse*co a la misma y es el acto de ser, para éste es *intrínseco* y no es el acto de ser. Cayetano considera que el actuar y completar es potencial, mientras para el Angélico el concepto de persona «maximam completionem importat» (*III Sent,* d. 5, q. 3, a. 3). Un conjunto de citas del Doctor Común corroboran que el «actus essendi» se incluye en la persona como completa y terminada, «in ratione termini» de la naturaleza en sus elementos no esenciales, sino en la línea entitativa (cf. III, q. 19, a. 1).

Rechaza la nueva interpretación de Capreolo, propuesta por el Padre Francisco Muñiz, O. P. (pp. 88-118), en la que se sustituye el constitutivo formal de «actus essendi» por el orden trascendental de la naturaleza individual al «esse». ¿Se fundamenta en los textos de Capreolo? El P. Degl'Innocenti no pretende desmentir todas las afirmaciones de Muñiz. Se centra en dos puntos: la base textual aducida por éste y el desprecio de una distinción fundamental, la del supuesto denominativo y formal.

Las dificultades que presenta la teoría de Muñiz para explicar la carencia de personalidad de la naturaleza humana de Cristo derivan de que la ordenación trascendental, no distinta de la naturaleza, no se puede multiplicar en aptitudinal y actual y de la consubstancialidad de nuestra naturaleza humana ordenada al *esse* humano, y no al divino, como en la de Cristo.

La distinción de supuesto denominativo y formal es esgrimida de

nuevo en el artículo en el que se critica a D. Quarello (pp. 122-154), quien intenta presentar a Capreolo como un precedente inmaduro del Cayetano de la III parte.

Siendo el «actus essendi» el constitutivo formal de la persona, puede explicar el autor cómodamente — en lo que cabe — el dogma de la Unión hipostática, por la que la naturaleza humana de Cristo subsiste y existe por el «esse» increado de la persona del Verbo (pp. 159-167, 168-172), en unidad ontológica y distinción de ambas naturalezas.

Seguidamente rechaza la posición de Othmar Schweizer (pp. 172-180). Su trabajo, *Person und die Hypostatische Union bei Thomas von Aquin* (Friburgo-Suiza), es laudable por la erudición, pero adolece de múltiples puntos inadmisibles desde una posición tomista. Su exposición es un presentar con carácter aparentemente positivo la teoría de Escoto: la persona se constituye por la no asunción de la naturaleza por otra persona superior.

Es una actitud teológicamente agnóstica, «umbegreiflich und umbeschreiblich», y no fundada en los textos de santo Tomás. Confunde la existencia — actualidad — con el *esse*, como acto de ser, y niega que el Angélico afirmara jamás que la Unión hipostática fuese una participación de la naturaleza humana de Cristo en el *esse* del Verbo. Degl'Innocenti aduce unas citas irrebatibles. Schweizer se limita a la afirmación de la unión renunciando a buscar una explicación, «fides quaerens intellectum».

Siguiendo en el contexto polémico y comparativo, el autor demuestra con textos fehacientes que el Ferrariense (pp. 187-193) no sólo no se opone a la doctrina de Capreolo, sino que tiene coincidencias, incluso terminológicas. Es cierto que no precisa — no es su intención — una doctrina propia; únicamente se opone a la teoría de Escoto. Es claro asimismo que el Ferrariense desconoce la doctrina de Cayetano.

En el penúltimo capítulo estudia el cambio de posición del padre Gredt (pp. 194-200), que en la primera edición de su curso de filosofía, sin lectura directa del texto original — falta de citas e imprecisión terminológica — sigue a Capreolo. A partir de la segunda edición sigue a Cayetano. ¿Es necesaria la mediación del «terminus purus naturae substantialis»? No, porque la esencia singular es por naturaleza sujeto inmediato del acto de ser, por lo mismo capaz de recibirlo sin intermediario alguno.

El autor pone fin a sus estudios (pp. 212-249) con la distinción del *esse* en su acepción fenoménica, existencial, *status*, frente al *esse* como «actus essendi», entendido como la íntima perfección poseída por un sujeto al que constituye en *ente* en sentido propio y completo, y lo hace al mismo tiempo actual, existente, presente en la realidad. Dicha distinción no es una distinción real y menos adecuada. Éste es el olvido del ser en el que ha caído el propio Heidegger (p. 223). El acto es razón y causa formal del estado.

En Cristo hay un solo *esse*, el «ipsum esse subsistens filiale», que termina la naturaleza humana en la subsistencia del Verbo. No hay multiplicidad del *esse* en Cristo, porque hay un solo *ens*. Sólo es posible en Él la multiplicación de las cualificaciones accidentales de la naturaleza humana.

* * *

Me he limitado a recensionar los puntos capitales de la obra. No puedo criticar una doctrina con la que estoy plenamente de acuerdo. Da gusto leer un autor que une el conocimiento directo de las fuentes con la agudeza de un ingenio penetrante y batallador. Es objetivo, sin apasionamiento, pero tampoco sin afecto a sus maestros.

Hubiese sido de desear: 1) que al publicar sus artículos dispersos, hubiera procurado sintetizar, evitar las excesivas repeticiones y buscar un nervio más unificante en la variedad; 2) que hubiese indicado el lugar de su primera publicación.

La lectura de la obra recensionada del P. Degl'Innocenti consigue introducir al lector plenamente en el centro de la cuestión ontológica de la persona. Los amantes de la teología, la especulativa, encontrarán en su lectura luz y un modelo de teologar.

PEDRO RIBES MONTANÉ

EDWARD SCHILLEBEECKX, *Déu i l'home* («Tempteigs teològics», 2). Barcelona, Editorial Nova Terra, 1970, 220 pp.

El capítol més important d'aquest llibre el constitueix el diàleg de l'autor amb el Dr. Robinson entorn a la coneguda obra d'aquest. *Honest to God*. El P. Schillebeeckx mostra una gran agilitat intellectual en l'intent de considerar el veritable sentit de l'obra de Robinson. Lluny de menysprear el seu interlocutor, dóna beligerància a totes les seves objeccions, les condueix cap una rigorosa formulació, recull amb interès tots el aspectes positius que contenen, sense por de denunciar les equivocacions. Però el valor d'aquest capítol no cal buscar-lo simplement aquí; el retard de la traducció li treuria molt d'interès. A partir del moment que descriu, a la seva manera, la interioritat de Déu en la seva creatura i la intimitat de la relació interpersonal a la qual aquesta és invitada, el P. Schillebeeckx se supera. Aquí encara, dóna la seva plena consistència al desig de la veritat humana que caracteritza l'espiritualitat de la nostra època, i mostra que la denominada comunió «horitzontal» no és plenament ella mateixa si la comunió «vertical» amb Déu no l'explicita i li dóna densitat. La inquietud d'autenticitat humana, que resta la pedra de toc de la veritat de l'obrar cristià, no pot realitzar-se independentment de la inquietud per una puresa evangèlica. Hom podria citar un bon nombre de pàgines en què aquests

principis són aplicats ben al concret. Sens dubte, el recull, per la problemàtica que hi és tractada, bé mereixeria una àmplia difusió.

EVANGELISTA VILANOVA

E. SCHILLEBEECKX, *El món i l'Església*. Barcelona, Ed. Nova Terra, 1970, 264 pàgs. (= «Tempteigs teològics», 3).

Aquest tercer volum dels «tempteigs teològics» reuneix els articles consagrats a la tensió entre la religió i la vida al si del món contemporani, a partir dels anys que seguiren immediatament la segona guerra mundial fins al 1955, i després del 1955 al 1965: dos períodes que presenten una problemàtica diferent.

Durant el primer període (1945-1955) es dibuixen, sobretot a França, tres menes d'humanisme: l'un existencialista, l'altre marxista i el tercer cristià (amb el cas típic, a França, del progressisme). La religió s'esforça per renovar la faç de la terra per mitjà d'un humanisme redemptor fonamentat en una visió bíblico-còsmica o en altres formes d'humanisme que l'autor anomena «humanisme humil». L'apostolat de l'Església s'explicita aleshores en un apostolat sacerdotal que a la vegada és servei de la paraula i apostolat sacramental, i pastoral de cara al món obrer, i també per la resurrecció de l'apostolat laic en el món (experiències de l'Acció catòlica, dels sacerdots obrers...).

Ben diferent és la problemàtica que sorgeix entre el 1955 i el 1965: davant l'experiència dolorosa d'un Déu amagat, l'Església s'obre a la humanitat en la perspectiva que serà la de la Constitució pastoral del Vaticà II: la d'una tensió dialèctica entre l'Església i món, amb l'afebliment de les fronteres que els separaven, l'eclesialitat de l'home religiós, les esperances cristianes i no cristianes dirigides vers el futur.

Avui s'ha obert el diàleg amb el món dels qui s'anomenen incrèduls amb una forma nova de tolerància, especialment en el domini de les estructures socials (treball social i caritat). A més, cal afegir el descobriment de la corporeïtat humana, de l'*homo animalis*, que esdevé objecte d'un repensament cristià; la presa de consciència, per part de l'intel·lectual cristià, de la seva responsabilitat de cara el món i l'Església, sobretot per enfocar el futur, i en el camp concret de la universitat.

En la lectura d'aquest llibre ric per a la història, un s'adona de la rapidesa de judici de l'autor, de la seva habitud a classificar per distincions, de la seva passió per l'obertura i el diàleg.

Defectes i qualitats es retroben, transfigurats pel sentit de la responsabilitat, especialment en els escrits més tardans. Les coses corren de pressa. L'obertura al món, la llibertat religiosa, l'acceptació de la secularització, la possibilitat dels «cristians anònims» ens són ara molt familiars. I al fons de tot queda excessivament subratllat el dualisme

Església-món. Els detalls concrets se'n ressenten: sorprèn veure alguna vegada com la «problemàtica nova» acaba en resultats ben clàssics (per exemple, els dos escrits sobre el treball social i els hospitals catòlics, en les pp. 196-212). Amb tot, no convé oblidar el gènere literari de l'obra, el gènere d'un recull d'articles de data i de procedència diversa. L'obra queda definida com un tempteig teològic que només pretén explotar el terreny infinitament més vast d'una problemàtica d'Església en el món contemporani. Considerada aquesta finalitat, les reflexions sobre certs punts del problema són una aportació molt positiva vers un nou món en el qual l'Església, renovada, té el seu paper a jugar i la seva responsabilitat.

EVANGELISTA VILANOVA

TEÓFILO CABESTRERO, *Adviento para hombres de hoy*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1970, 300 pàgs.

La reforma del leccionario bíblico de la misa ha llevado consigo una proliferación de comentarios, que intentan ayudar al predicador o al simple fiel en orden a una más profunda comprensión de los textos y a una más estrecha vinculación con la oración y la vida. Evidentemente, no todos logran colocarse a la altura de sus buenas intenciones. Entre los que alcanzan un nivel francamente aceptable están los que ha venido publicando Cabestrero, el último de ellos dedicado exclusivamente al tiempo de Adviento.

Trae comentarios de las lecturas dominicales correspondientes a los tres ciclos, y de las lecturas feriales. Una de las preocupaciones mayores del autor es establecer la conexión entre el mensaje bíblico y el talante del hombre de hoy. Por ello, los comentarios bíblicos aparecen completados por textos procedentes de «testigos modernos de la Palabra». En general, las frases escogidas son de gran valor humano y cristiano, y constituyen uno de los mejores atractivos del libro.

Las notas exegéticas que preceden a cada una de las lecturas se inspiran en los resultados de la hermenéutica actual, y acostumbran a centrar muy bien el contenido esencial de cada una de ellas. Sin embargo, a veces da la impresión de aceptar como adquisiciones definitivas lo que no pasa de ser meras hipótesis de trabajo de la investigación bíblica moderna. Los aspectos más flojos del volumen son, a mi entender, los epígrafes que figuran bajo los títulos de «Esta Palabra nos juzga» y «Vivir hoy en Cristo a la luz de su Palabra». Excepto en contadas ocasiones, se quedan en vaguedades y tópicos que no llegan a interpelar de veras al lector. Pienso que quizá se trata de un defecto inevitable, ya que parece inalcanzable la pretensión de que todos y cada uno de los lectores encuentren aplicaciones válidas para su vida concreta en unas orientaciones que necesariamente se sitúan en un nivel general.

A pesar de la limitación indicada — que difícilmente se puede esquivar —, el libro de Cabestrero, por su estilo, su densidad, e incluso su buena presentación, resulta un inapreciable instrumento para la predicación y la plegaria personal, y también puede interesar a todas aquellas personas, incluso no creyentes, que quieren ponerse en contacto con los mejores textos antiguos y modernos que contienen un mensaje de esperanza.

J. Llopis

Josep Maria Rovira Belloso, *Fe i llibertat creadora. 12 lliçons sobre Teologia de l'acció temporal.* Barcelona, Editorial Nova Terra, 1971, 142 pàgs. (Col·lecció «L'Home Nou», n. 36).

Mossèn Josep Maria Rovira Belloso, professor de Teologia a la Secció de Sant Pacià de la Facultat de Teologia de Barcelona, recull en aquest llibre unes lliçons donades a l'Institut Catòlic d'Estudis Socials de Barcelona i revisades per a la publicació. Però el llibre conserva l'estil viu i directe d'unes lliçons. Sembla que s'hi trobi subjacent el diàleg. En una frase us semblarà descobrir-hi la resposta segura a una dificultat; en una altra, hi veureu la insistència del professor en subratllar la idea base que han de captar els alumnes. El llibre pren el caire d'una conversa, i d'una conversa amb l'home d'avui. Els destinataris no són els especialistes en teologia. I, amb tot, un teòleg que el llegeixi hi descobrirà un pensament clar i definit, ple d'intuicions valuoses.

En aquestes línies voldríem destacar i fins glosar alguns punts del pensament de J. M. Rovira. Ho farem esquemàticament. I de bon començament renunciem a ser exhaustius per dues raons. Primera, perquè — repetim-ho — el llibre és d'un estil ple de vida, i la vida es resisteix a reduir-se a esquemes. Segona, perquè expressament volem deixar de banda aspectes que pertanyen més aviat al camp de la sociologia religiosa o de l'hermenèutica del Magisteri.

* * *

J. M. Rovira parteix d'una visió antropocèntrica de la teologia, subratlla l'autonomia (caràcter secular) de l'acció temporal i conclou que entre les tasques intra-mundanes i el Regne hi ha certa continuïtat.

El punt de partença de l'estudi de J. M. Rovira és l'home i la seva acció temporal. Però sempre en tant que l'acció temporal de l'home té relació amb Déu: com a lloc on Déu es manifesta, i com a camí de l'home cap a Déu. Aquesta visió és *materialment* antropocèntrica, *materialment* intra-mundana, però resta *formalment* teològica. Estem davant la *Teologia de l'acció temporal* (cf. pp. 7-8).

Qui vulgui considerar teològicament l'acció temporal no pot eludir

el greu problema de la valoració d'un humanisme al marge de Crist. J. M. Rovira, d'un cap a l'altre del seu estudi, mostra en aquest punt una posició ben definida, que dista tant del pessimisme agustinià com d'un optimisme evolucionista que no distingís entre naturalesa i gràcia. En efecte, per J. M. Rovira, el món en el qual vivim té una bondat o una malícia que li han conferit els seus constructors al marge de llurs intencions sobrenaturals. L'home és la mesura d'aquest món. I la norma primària de l'ètica de l'acció temporal és l'eficàcia de cara a un món més humà (cf. p. 35). Aquesta posició dista molt de l'expressió del bisbe d'Hipona: «L'home no té de la seva part sinó mentida i pecat» (*In Ioannis Evangelium,* tract. 5, n. 1). Però a la vegada la visió de J. M. Rovira es situa lluny d'un evolucionisme optimista que no veu solució de continuïtat entre la naturalesa i la gràcia. La fe, per J. M. Rovira, «és una possibilitat que ha estat oferta [per Déu] a l'home de realitzar-se fonamentalment, és a dir, d'ordenar el seu projecte de vida, fent-la tendir a través de la ciutat «que es veu», cap a l'esperança i la possessió de la «ciutat que no es veu» i que té Déu per Arquitecte i per Constructor» (p. 39). Aquesta via mèdia entre el pessimisme agustinià i l'optimisme teilhardià reflecteix el pensament clar de sant Tomàs: l'home sense la gràcia no pot ser moralment bo, perquè no pot estimar Déu sobre totes les coses (*Sum. theol.*, I-II, q. 109, a. 3 et 8); però l'home sense la gràcia pot fer obres bones, com «edificar cases, plantar vinyes i coses per l'estil» (ibidem, a. 2). Altrament dit, des del punt de vista de la realització personal plena, l'home necessita la fe, però des del punt de vista de la construcció de la ciutat temporal, la fe no és necessària.

Però amb això no n'hi ha prou. Cal que considerem — suposada l'autonomia de l'acció temporal — si la fe té una funció específica en l'acció temporal, i quina.

La fe, en primer lloc, té una funció sapiencial davant l'acció temporal. Entre fe i acció temporal hi ha la mateixa relació que l'Aquinès establia entre la Teologia i la Ciència. La Ciència té uns principis propis; és autònoma davant la Teologia. Però la Teologia judicaria la falsedat d'una ciència que contradís la Veritat Primera (*Sum. theol.*, I, q. 1, a. 6, ad 2). De manera semblant, l'acció temporal és autònoma, té les seves lleis i motivacions pròpies. Però la fe, en una funció *profètica* criticarà l'acció temporal sempre que l'home sigui oblidat, negat, violentat, oprimit, instrumentalitzat. I la fe pot fer aquest judici negatiu amb avantatge, perquè ningú no pot comprendre qui és l'home més bé que el creient en l'home Crist Jesús (cf. pp. 35, 37, 82).

A més la fe impulsa a l'acció temporal, al compromís temporal. Llegim a la Constitució *Gaudium et Spes:* «L'espera d'una nova terra no ha d'afeblir, sinó més aviat revifar en nosaltres la preocupació de perfeccionar aquesta terra on creix el cos de la família humana»; «El divorci entre la fe i la vida diària cal que sigui considerat de molt com un dels errors més greus de la nostra fpoca. A l'Antic Testament

els profetes ja blasmaven aquest escàndol (cf. Is 58, 1-2), però molt més en el Nou Testament, el mateix Jesucrist l'amenaçava amb penes terribles (cf. Mt 23, 3-23; Mc 7, 10-13). No siguin creades, doncs, oposicions artificials entre les ocupacions professionals i socials i la vida religiosa. El cristià que manca a les seves obligacions temporals, manca als seus deures envers el proïsme, manca sobretot als seus deures envers Déu i arrisca la seva salvació eterna» (nn. 39 i 43, citats per J. M. Rovira a les pp. 37 i 137, respectivament). Observi's, però, que aquest impuls al compromís temporal, fruit de la fe: 1) no redueix la fe a la simple motivació de l'acció temporal; 2) ni exclou les motivacions de caràcter temporal, intra-mundà, que han d'animar el compromís temporal (cf. pp. 39 i 81); 3) no dóna al creient avantatges en la construcció del món present (cf. p. 39); 4) únicament dóna al creient la *contemplació en l'acció.* Amb aquesta expressió volem dir que el creient no és necessari que realitzi la tasca mundana amb intencions desvinculades de l'obra que realitza (oferint-la a Déu, per exemple, per les missions). Pot fer-ho. Però serà molt més convenient que realitzi aquella tasca descobrint-ne el sentit cristià intern (per exemple, m'esforço a netejar bé l'escala en servei del proïsme, seguint les petjades del Senyor que va venir a servir). J. M. Rovira escriu: «En la mística existencial de la visió de fe immergida en el món, l'home comprèn que la seva vida *és* Crist (Gal 2, 20)» (p. 106).

Finalment la fe portarà un enriquiment del món present. Ii això per dues raons. Primera: perquè la fe és un correctiu constant de l'acció temporal per mitjà de la revisió de vida individual o en grup (cf. pp. 82-85). Segona: perquè, a la llarga, un món sense fe — sense una fe profètica que l'acusés — correria el risc de l'auto-destrucció (cf. p. 87).

Si l'acció temporal és autònoma en les seves motivacions i en les seves lleis, ¿quina relació pot haver-hi entre la construcció del món profà i el Regne?

a) El mon profà i el Regne vénen del mateix Principi i tendeixen al mateix Fi. En primer lloc cal tenir en compte que «les realitats profanes, igual que les realitats de la fe, tenen llur origen en un mateix Déu» (*Gaudium et Spes,* n. 36, citat per J. M. Rovira a la p. 57). Però, a més, les realitats profanes són *cridades* per Déu a orientar-se cap al Regne, transcendint els seus propis límits. D'aquesta manera, Déu, que és el Principi i el Fi del Regne, és també el Principi i el Fi del món profà. Escriu J. M. Rovira: «No neguem pas la distinció entre l'amor de Déu i les coses de la terra. Només neguem que aquestes coses formin "un ordre", ja que estan en l'"ordre" de l'amor de Déu» (p. 62).

b) La construcció d'un món profà bo és una preparació per al Regne. La *praeparatio evangelica* que l'Església demana avui és l'esforç per aconseguir un home lliure, just, conscient, obert als altres; és la construcció d'una societat que s'acosti cada vegada més a la realització de l'amor fratern. L'home complet i autònom i la societat per-

sonalista i comunitària és la preparació evangèlica d'avui en el pla existencial (cf. pp. 93-94, 138-139). Observeu que aquest home lliure, just, conscient, obert als altres i que aquesta societat personalista i comunitària són «entitats seculars» que en principi *(physice)* estan a l'abast de l'home, però que en l'estat actual de naturalesa caiguda esdevenen moralment impossibles sense l'acció de la gràcia *(gratia ut sanans)*. Sobre aquesta observació (que creiem present en l'esperit de J. M. Rovira), tres consideracions:

1.ª El fet que l'«entitat secular» d'un home lliure i just i d'una societat personalista i comunitària estiguin en principi *(physice)* a l'abast de l'home, possibilita el diàleg entre l'Església i el món. (No es tracta de l'esforç natural cap a la gràcia, condemnat a Orange, sinó de l'esforç natural cap al que és humanament honest.)

2.ª L'entitat secular d'un home lliure i just, obert als altres, i d'una societat personalista i comunitària resten sempre en el camp d'allò a què l'home ha de tendir, sense que de fet ho aconsegueixi plenament, perquè pròpiament «aquest món bo, que Déu ha estimat, està subjecte al drama de la història» i ara serà sempre el «camp en el qual intervenen Déu, l'home i el Maligne» (Mt 13, 24-30).

3.ª Desconeixem els límits de la presència de la gràcia de Déu en l'actuació dels homes. Però creiem que on hi ha justícia i amor es pot pensar que hi ha l'actuació de la gràcia (cf. 1 Io 2, 29; 4, 7). Explícitament diu la Constitució *Lumen Gentium*, n. 16: «La divina providència no nega mai els auxilis necessaris per a la salvació a aquells qui sense culpa pròpia no han arribat encara a un coneixement clar de Déu, i, això no obstant, s'esforcen, *ajudats per la gràcia divina*, a aconseguir una vida recta. L'Església aprecia tot el que hi ha de bo i de veritable en ells com a preparació evangèlica, i *donat per Aquell que illumina tothom* perquè a la fi tingui vida» (citat per J. M. Rovira a la p. 94; els subratllats són nostres). És en aquesta mateixa línia d'idees que cal entendre el següent paràgraf de la p. 94: «No hem de pensar que l'anomenada «fe implícita» ha perdut tot valor i que es dóna a qualsevol preu, ni tampoc que tothom sigui un cristià anònim, o, encara pitjor, un cristià contra la seva voluntat. Però sí que és cert que on hi ha una acció justa i fraterna, allà hi ha, ontològicament, construcció del «que manca al Cos del Senyor» i, per tant, hi ha una direcció o encaminament cap a la salvació». Seria erroni interpretar aquest text en la línia del pensament de G. Thils, distingint entre «actes cristians» que poden fer-se sense la gràcia però que cooperen a l'obra de Crist i de l'Esperit, i «actes plenament cristians», que són fets amb la gràcia. J. M. Rovira afirma d'una banda que on hi ha una acció veritablement justa i fraterna hi ha construcció del que manca al Cos de Crist, perquè hi ha la presència de la gràcia, sense la qual ningú no pot encaminar-se cap a la salvació (cf. Io 15, 5). I d'altra banda, amb expressions assequibles a tothom, subratlla el desconeixement que nosaltres tenim de l'extensió de la gràcia de Déu:

la fe implícita no es dóna a qualsevol preu (perquè la dóna l'Esperit gratuïtament a qui vol i com vol); no tothom és un cristià anònim o un cristià contra la seva voluntat. Cal descartar de pla l'optimisme de Vázquez o de Ripalda.

c) El món profà, en la mida que és bo i just, és una expressió del Regne futur. Escriu J. M. Rovira: «El creat és sagrament del Déu invisible. El temporal pot ésser senyal i expressió de la gràcia i de la veritat. La ciutat terrestre marcada per l'Esperit de l'Evangeli es converteix en expressió i tast de la ciutat celestial (...). Hi ha un text molt significatiu, en aquesta línia, a la Constitució *Lumen Gentium:* «Els laics es *mostren* com a fills de la promesa, quan — forts en la fe i en l'esperança — aprofiten el temps present i esperen amb paciència la glòria futura. Però *que no amaguin aquesta esperança en la interioritat de l'ànima,* ans la manifestin en un diàleg continu..., fins i tot en les estructures de la vida secular» (n. 35) (pp. 140-141). Observeu que aquí J. M. Rovira parla explícitament de l'acció dels creients en les tasques que no deixen de ser enterament humanes, perquè «allò que és natural està finalitzat per l'amor de Déu, i allò que és sobrenatural és humà o, potser millor, es fa humà» (p. 62).

J. M. Rovira arriba en aquest punt de les relacions entre el món profà i el Regne a una conclusió precisa: «Hi ha una continuïtat dins la discontinuïtat, entre la casa terrena i la casa del Pare» (p. 63). J. M. Rovira posa de relleu la «teologia negativa» que apareix en el n. 39 de *Gaudium et Spes* i que «és una confessió de no-saber». Un no-saber que és ben saludable per a no caure en la ingenuïtat o en la presumpció: «Ignorem el temps en què s'acabarà la terra i la humanitat. Tampoc no sabem de quina manera es transformarà l'univers. Certament *ha de passar* la figura d'aquest món, deformada pel pecat; però Déu ens ensenya que ens prepara una nova mansió i una nova terra on habita la justícia» (p. 71). Però al costat del no-saber hi ha un saber positiu que recolza en la fe i en la confiança en Déu: «Els béns de la dignitat humana, de la comunió fraterna i de la llibertat, és a dir, tots aquells béns que són fruit de la naturalesa i del nostre treball, després que, en l'Esperit del Senyor i segons el seu manament, els hàgim propagat per la terra, els tornarem a trobar, nets de qualsevol màcula i de qualsevol fallada, il·luminats i transfigurats, quan el Crist lliure al Pare el Regne» (*Gaudium et Spes,* n. 39) (cf. p. 24). És així com el Regne definitiu serà alhora «el resultat de la iniciativa de Déu, que — *a través de l'acció de l'home* — realitza la «figura d'aquest món» com a tendència a la plena fraternitat dels homes-en-comunió-amb-Déu» (p. 70) i el do inesperat, que l'ull no ha vist mai, ni l'orella ha sentit, ni ha entrat mai en un cor d'home, i que Déu ha preparat per als qui l'estimen (cf. 1 Cor 2, 9).

* * *

Al costat d'aquest punt sobre les relacions entre el món i el Regne voldríem destacar-ne un altre, que creiem que té molt d'interès. Quan J. M. Rovira parla de l'acció individual i col·lectiva explica en un anex com, «segons Sant Mateu, la paraula de Salvació de Jesús es converteix en regla generadora de comunitat» (p. 49). I considera en cada una de les *logia* del Sermó de la Muntanya quatre moments lògics:

1.er La denúncia profètica d'una situació que no és segons el pla de Déu (la situació d'odi, en Mt 5, 43; la justícia imperfecta, en Mt 5, 20).

2.on L'anunci profètic d'una salvació que s'ha d'acomplir en un futur messiànic, escatològic (l'amor als enemics, en Mt 5, 44; la justícia perfecta, en Mt 5, 20).

3.er Un imperatiu per als deixebles (cal que el deixeble de Jesús estimi els seus enemics, segons Mt 5, 44; cal que la seva justícia sobrepassi la dels escribes i fariseus, segons Mt 5, 20).

4.rt La presència de la salvació, quan els deixebles realitzen la tasca encomanada per l'imperatiu evangèlic (quan estimen els enemics, d'acord amb Mt 5, 44; quan la seva justícia sobrepassa la dels escribes i fariseus, com demana Mt 5, 20).

Aquesta reflexió de J. M. Rovira té més abast del que ell li dóna. Ell la considera com un element generador de la comunitat en l'eclesiologia de sant Mateu. Certament ho és. Però la reflexió pot estendre's a uns horitzons molt més amplis. De bon grat l'entroncaríem amb el problema que es planteja J. Jeremias (*Die Bergpredigt*, Stuttgart, 1959) sobre el valor de les normes del Sermó de la Muntanya (i del paral·lel de Lluc, del Sermó del Pla). Segons Jeremias, el Sermó de la Muntanya no és ni una llei en la línia del judaisme tardívol, ni un precepte impossible perquè, convençuts de la nostra incapacitat, confiem plenament en Jesús, ni una moral d'emergència davant del fi imminent. Es una catequesi que assenyala les exigències d'un Evangeli, presuposat en cada una de les sentències. Creiem que la reflexió de J. M. Rovira és en la línia d'aquesta visió i la completa. Cada sentència didàctica és una acusació i una promesa; és una exigència i — en tant que es practica — és ja la mateixa realització del Regne messiànic.

VICENÇ-MARIA CAPDEVILA

[illegible] MOLTMANN, *Esperanza y planificación del futuro*. Salamanca, [illegible]iones Sígueme, 1971, 490 pàgs. (Col. «Verdad e imagen», 21).

[illegible]prés de la important aportació que ha suposat la *Teología de la* [illegible]*nza* (trad. cast. a ed. «Sígueme») i les discussions que provocà [illegible]*ussion über die «Theologie der Hoffnung»*. Chr. Kaiser Verlag,

München, 1967), el profesor Moltmann publicà el 1968 *Perspektiven der Theologie,* destinades a completar el seu pensament. Avui la mateixa editorial «Sígueme» ens ofereix la traducció castellana d'aquesta darrera obra amb el títol *Esperanza y planificación del futuro.*

El terme «perspectives» evoca una recerca que se sap lligada a una actualitat i indica una relació a una praxi, busca unes directives per a l'acció. «Perspectiva» indica a la vegada la consciència d'uns límits, suggereix un sentit de provisionalitat: les «perspectives» estan orientades a la transformació del que tenim i per naturalesa han de restar obertes a una contínua revisió.

Amb tot, aquesta obra de Moltmann sembla revelar una certa inquietud de síntesi. El primer dels articles, «la revelació divina i el problema de la seva veritat», és molt significatiu en aquest sentit: planteja el problema de la relació establerta per la revelació concreta a la qual es refereix la fe i la veritat universal considerada per la raó. L'autor considera els principals camins de solució que han estat proposats: 1) el que vol mostrar que la revelació acomplida en Jesucrist és la clau de volta de l'edifici que permet de restituir a l'univers i a la història del món el seu sentit i la seva unitat (cf. escolàstica d'inspiració aristotèlica); 2) el que mostra que la revelació permet a l'home de realitzar el seu ésser autèntic i la plenitud d'existència a la qual aspira (cf. Bultmann); 3) el que, per una espècie d'argument onto-teològic, busca de manifestar com, a l'interior de la mateixa revelació, trobem la comprensió del seu sentit (cf. Barth); 4) el que accentua el caràcter escatològic de la revelació. És aquest darrer el camí escollit per Moltmann. S'hi renuncia a identificar la revelació amb una veritat que en seria independent. Aquesta identificació queda reservada al futur. De moment, la revelació, amb força de contestació, anuncia la glòria de Déu cridada un dia a manifestar-se esclatant en totes les coses. Així Moltmann no és en relació a una veritat abstracta que busca de manifestar la universalitat a la qual es refereix la fe cristiana, sinó en relació a la condició comuna, laboriosa i dolorosa, de tota criatura i a la vegada a l'obertura activa realitzada per la revelació, respecte a una realitat nova, perfectament reconciliada amb ella mateixa en el Déu de la resurrecció. Moltmann insisteix encara en la necessitat d'una certa justificació racional de la fe (cf., per ex., p. 362).

Caldria subratllar encara el valor de les observacions sobre la història (pp. 101-156), sobre el llenguatge de la redicació, amb les ambigüitats entre paraula i realitat (pp. 157-190), però els límits de la recensió imposen una simple enumeració. Crec més oportú insistir en el que considero més característic d'aquesta obra: la teologia de Moltmann està ordenada a l'acció. La reacció que representa de cara el corrent existencialista no és provocada per una desconfiança respecte a les idees de compromís, de decisió, àmpliament explotades per aquest corrent. Procedeix sobretot de l'interès de conferir a l'acció un camp d'aplicació menys individualista. El lligam entre l'aspecte especulatiu

i l'aspecte pràctic de la tasca té lloc en la realitat on hom viu: la història. D'aquí l'intent d'una «hermenèutica política de l'Evangeli» (pàgines 215-244).

En el primer article de la segona part, consagrat a «la funció de la història en l'ètica social cristiana», Moltmann assaja «una ètica històrica de l'esperança». Aquesta ètica, atenta a la realitat concreta, s'haurà de moure per la inquietud realista de transformació; això no suposa una relativització motivada per les circumstàncies, seguida de decisions discontínues o fins arbitràries: pot comportar la continuïtat d'un moviment. En aquest cas, escapa a la resignació i també al furor revolucionari que idolatra els seus projectes immediats i sovint sacrifica els homes concrets.

Com pot notar-se per aquestes observacions, aquesta obra de Moltmann representa un aprofundiment important respecte a la seva teologia de l'esperança. Les seves «perspectives» podran ser discutides, matisades y prolongades encara. No totes tenen el mateix valor, però el seu conjunt mereix una atenció molt especial.

EVANGELISTA VILANOVA

BERNHARD HÄRING, *Shalom: Paz. El sacramento de la reconciliación.* Barcelona, Editorial Herder, 1970, 360 págs.

Este libro es un esfuerzo de reflexión sobre el sacramento de la penitencia y una revisión de su práctica tradicional en la Iglesia católica. El autor nos quiere presentar este sacramento como portador de la paz de Dios a los hombres y alejar el aspecto de tristeza y temor que acompaña demasiado a menudo la práctica de la penitencia. Lo presenta como fuente de reconciliación de los hombres con Dios y entre ellos mismos, como el único camino para llegar verdaderamente a esta reconciliación. Se extiende ampliamente en la función del confesor y dedica varios capítulos a la formación de la conciencia y a la reflexión actualizada, pero no profundamente renovada según la problemática de nuestro tiempo, de los pecados contra los diez mandamientos. Su mejor capítulo es el que describe el sacramento de la penitencia como encuentro personal con el Señor en la Iglesia. El autor es un buen moralista, pero quizá su moralismo le hace pasar al margen de la problemática actual de este sacramento, que es más pastoral y eclesiológica que moral. Problemática que, a nuestro parecer, es la base fundamental para que los hombres de hoy comprendan la necesidad de un signo sacramental que exprese y realice la conversión del cristiano dentro de la Iglesia.

M. M.

O. Cotinaud, *Elementos de psicología para enfermeras y asistentes sociales.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1971, 254 págs.

Breve prontuario de psicología científica de orientación personalista, se dirige primordialmente a las estudiante de enfermera (nuestros A. T. S.) y demás personal subalterno de los hospitales y clínicas que deben mantener un contacto humano y profesional con el enfermo. Escrito en lenguaje claro y en general preciso. Supone únicamente una formación básica de índole general. Extracto del índice: I. La personalidad; II. Las etapas de la evolución individual; III. El enfermo, y IV. La enfermera y el servicio en el hospital.

J. M. V.

PUBLICACIONES RECIBIDAS

HELDER CÁMARA, *Para llegar a tiempo*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1970, 151 págs.

ANTONIO ALONSO, *Comunidades eclesiales de base*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1970, 266 págs.

LOUIS EVELY, *Fe y Libertad*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1970, 147 págs.

COLECTIVO, *El sacerdote en la sociedad actual*. Barcelona, Editorial Nova Terra, 1970, 234 págs.

COLECTIVO, *La Iglesia de mañana*. Barcelona, Editorial Nova Terra, 1970, 175 págs.

GIULIO GIRARDI, *Amor cristià i violència revolucionària*. Barcelona, Editorial Nova Terra, 1970, 225 págs.

FULLAT OCTAVI, *La actual experiencia de creer*. Barcelona, Editorial Nova Terra, 1970, 347 págs.

AMBROSIUS F. LENSSEN, *La salida de Egipto*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1970, 128 págs.

GIJSBERTUS BOUWMAN, *El seguimiento en la Biblia*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1970, 107 págs.

JOSEPHUS LESCRAUWAET, *La unidad de los cristianos*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1970, 142 págs.

ADRANUS DE GROOT, *El milagro*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1970, 120 págs.

ADRANUS DE GROOT, *El milagro*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1970,

BASTIAAN VAN IERSEL, *El Dios de los padres*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1970, 108 págs.

WOLFGANG LANGER, *Kerigma y catequesis*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1970, 227 págs.

YVES CONGAR, *Situación y tareas de la teología hoy.* Salamanca, Editorial Sígueme, 1970, 190 págs.

FRANCISCO MARTÍNEZ GARCÍA, *La revisión de vida.* Barcelona, Editorial Herder, 1970, 345 págs.

B. J. DE CLERQ, *Religión, ideología y política.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1971, 140 págs.

NOTKER FÜGLISTER, *La oración sálmica.* Estella, Editorial Verbo Divino, 1970, 155 págs. Colección «Biblia y Kerygma».

QUENTIN QUESNELL, *Esta buena nueva.* Estella, Editorial Verbo Divino, 1970, 381 págs. Colección «Biblia y Kerygma».

JOACHIM JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús.* Estella, Editorial Verbo Divino, 1970, 304 págs. Colección «Biblia y Kerygma».

RAMÓN PRAT, *El sacerdote hoy: crisis y ensayo de nuevas formas.* Barcelona, Editorial Nova Terra, 1970, 260 págs. Colección «El hombre nuevo».

ETIENNE CORNELIS, *Los valores de las religiones no cristianas.* Barcelona, Editorial Nova Terra, 1870, 266 págs. Colección «El hombre nuevo».

ALBERT MARECHAL, *Realizarse en la acción.* Barcelona, Editorial Nova Terra, 1970, 231 págs. Colección «El hombre nuevo».

CHENU, LIÉGÉ, RICOEUR Y OTROS, *La Iglesia de mañana.* Barcelona, Editorial Nova Terra, 1970, 175 págs. Colección «El hombre nuevo».

TEILHARD DE CHARDIN, *Cartes a Leontine Zanta.* Barcelona, Editorial Nova Terra, 1970, 138 págs. Col·lecció «L'home nou».

EUSEBI COLOMER, *Déu, viu o mort?* Barcelona, Editorial Nova Terra, 1970, 240 págs. Col·lecció «L'home nou».

JUAN DE ÁVILA, *Obras completas,* vols. I, II y III. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1970, 867, 945 y 539 págs.

ÍNDICE GENERAL

del vol. XLIII, año 1970

BIBLIOGRAFÍA

AUTORES DE LOS ARTÍCULOS Y CRÓNICAS

AUTORES DE LAS RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

(Acabado de imprimir en julio de 1971)

Normas para la colaboración en la revista "Analecta sacra Tarraconensia"

Los artículos y notas que se ofrezcan para ser publicados en la revista deberán ser originales y de carácter estrictamente científico, redactados según las normas de la metodología y crítica modernas de tema histórico religioso o eclesiástico en sentido amplio.

El director de la revista ha publicado unas normas de Metodología (en el vol. XV, pp. 203-218 de esta publicación) a las que, en líneas generales, deberá ajustarse la redacción de los trabajos. Se recomienda la distribución sistemática de la materia, la sobriedad en el uso de notas bibliográficas, la uniformidad en la manera de citar libros y artículos de revistas y, sobre todo, el evitar digresiones largas que se aparten del tema principal propuesto, aunque en sí puedan ser valiosas.

Se recuerda particularmente que sólo deben ir con inicial mayúscula los nombres propios y no los nombres comunes como *obispo, diócesis, monasterio,* etc. Que sólo se han de subrayar para ir en cursiva los títulos de obras o artículos citados, no los nombres de revistas, colecciones, archivos o bibliotecas, fondos de estos centros, etc.

Por excepción pueden ir en cursiva las palabras o frases muy breves tomadas de lengua distinta a la del texto, o bien cuando, aun siendo en la misma lengua, se toman como ejemplos, así las palabras *obispo, diócesis, monasterio* en el párrafo anterior.

Sólo irán en versalitas los nombres de «autores» cuando se citan en las notas, pero no en el texto ni aun en las mismas notas cuando se introducen en la exposición de las ideas.

Para citar los artículos de revistas, además del nombre del autor y título del trabajo (completos o abreviados), el de la revista (sin artículos ni preposiciones) irá entre comillas, no en cursiva, y a continuación se dará el número del volumen en cifras arábigas; el año, entre paréntesis, y el número de la página o páginas citadas, por ejemplo: «Analecta sacra Tarraconensia» 28 (1955) 133-55.

Los originales se presentarán en cuartillas escritas a una sola cara en **líneas suficientemente espaciadas** para dar lugar a las correcciones, dejando, además un **margen blanco,** a la izquierda, de tres centímetros como mínimo. Las notas, al final, separadas del texto.

Se supone que los autores concedan un amplio margen de libertad a la Redacción para modificar los originales con el fin de adaptarlos a las citadas normas de metodología.

Los originales se enviarán al Director, R. Dr. José Vives, Durán y Bas, 9. — Barcelona - 2.